U N I V E R S I T A T E A DIN B U C U R E Ş T I
F A C U L T A T E A DE L I T E R E
C E N T R U L L O C A L DE S U P O R T I D D
Str. Edgar Quinet, nr. 14, Sector 1, Bucureşti, Tel/fax: (021) 314.61.77
www.litereidd.ro
e-mail: office@litereidd.ro

ANUL AL II-LEA DE STUDIU, SEMESTRUL I
COMUNICARE SOCIALĂ ŞI RELAŢII PUBLICE
COMUNICARE INTERCULTURALĂ
PROF. UNIV. DR. MIHAI DINU

CUPRINS

Cultură şi civilizaţie…….7

Civilitate, politeţe, curtoazie……..10

Perspective diferite asupra conceptelor de cultură şi civilizaţie……14

Cultură şi naţiune. Tipologia culturilor…….20

Cultură şi culturi, civilizaţie şi civilizaţii……..24

Confruntarea cu alteritatea absolută: descoperirea lumii noi……32

Etnocentrim şi rasism……39

Sursele istorice ale rasismului……...46

Animozitate interetnică vs. antisemitism……..53

Exotismul……..60

CULTURĂ ŞI CIVILIZAŢIE

Extinderea globală a contactelor interumane, proces în care contribuţia tehnologiei telecomunicaţiilor joacă rolul unui catalizator de primă însemnătate, constituie una dintre caracteristicile cele mai evidente ale lumii actuale. Turismul, schimburile comerciale, manifestările ştiinţifice internaţionale, competiţiile sportive, sunt tot atâtea prilejuri de cunoaştere reciprocă prin intermediul cărora culturile comunică, interacţionează sau se confruntă.

Aceasta nu înseamnă însă neapărat că intensificarea legăturilor ar crea în mod automat un climat de deschidere către alteritatea culturală. În multe cazuri asemenea contacte pot genera, dimpotrivă, stări de tensiune, fenomene de respingere, mergând până la manifestări de ostilitate nedisimulată, cum se întâmplă în domeniul atât de delicat al raporturilor dintre imigranţi şi populaţia autohtonă din ţările Europei Occidentale.

Desprins de curând din trunchiul comun al antropologiei culturale, studiul comunicării interculturale reprezintă nu numai o subspecie de mare actualitate a acesteia, ci şi o şansă reală pentru promovarea unor relaţii corecte între purtătorii unor valori şi tradiţii culturale divergente, chemaţi să colaboreze în cadrul pluralist al unei societăţi democratice.

Trebuie subliniat, de altfel, faptul că, privite în perspectivă sistemică, culturile nu constituie entităţi imuabile, date o dată pentru totdeauna. Ele ne apar, dimpotrivă, drept realităţi dinamice care îşi precizează specificul tocmai în procesul interacţiunii lor. Interculturalitatea nu succede apariţiei şi dezvoltării independente a culturilor, ci reprezintă însuşi mecanismul prin intermediul căruia se configurează şi se definesc acestea, potrivit formulării lui Tzvetan Todorov care afirma că „interculturalul constituie o parte constitutivă a culturalului”. Teza sa reia, de fapt, pe palierul comunicării între grupurile umane, ideea exprimată încă din prima jumătate a secolului al XIX-lea de Georg-Wilhelm-Friedrich Hegel cu referire la identitatea individuală: „conştiinţa de sine se formează în confruntarea cu alte conştiinţe”.

În sens antropologic, cultura se defineşte ca felul specific de a trăi, acţiona, simţi şi gândi raporturile sale cu natura, societatea, tehnica şi creaţia artistică a unui grup uman determinat. Definiţia încearcă să acopere atât comportamentele sociale, cât şi reprezentările şi modelele care le orientează şi le determină pe acestea (sisteme de valori, norme sociale, ideologii, concepţii religioase, etc.). Grupurile la care face trimitere această definiţie trebuie înţelese ca fiind unităţi de extensiune extrem de variabilă, de la trib, gintă, clasă socială, etnie, până la naţiune şi chiar ansamblu civilizaţional supranaţional. Dintre toate acestea, naţiunea a reprezentat pentru societatea modernă a ultimelor două veacuri nivelul privilegiat.

În virtutea principiului, de sorginte structuralistă, al definirii termenilor în lumina opoziţiilor pe care le contractează cu alte concepte înrudite, apare drept normal să considerăm şi noţiunea de cultură în cadrul unei scheme binare menite să îi evidenţieze prin comparaţie trăsăturile specifice. Or, conceptul corelativ la care se

raportează de obicei cultura este cel de civilizaţie. Prezentate în paralel, definiţiile celor doi termeni ar arăta astfel[1]:

Civilizaţie = Formă a activităţii creatoare de valori materiale ce se referă la produsele tehnicii (artefacte, unelte, maşini, arme, etc.), la bunuri precum alimentele, veşmintele, locuinţele, etc.) şi care urmăreşte să satisfacă nevoile biosociale ale omului şi să pună pecetea umană pe mediul ambiant.

Cultură = Formă a activităţii creatoare de valori spirituale (mitologico-religioase, filosofice, ştiinţifice, artistice, literare, plastice, muzicale, coregrafice), ludice, de delectare (jocuri de societate, sportive) care urmăreşte să satisfacă nevoile psihosociale ale omului şi să pună pecetea umană pe mediul ambiant.

Se observă că cele două noţiuni se înrudesc prin proprietatea de a desemna activităţi umane creatoare, destinate satisfacerii unor nevoi specifice şi se deosebesc prin natura acestor nevoi.

Atâta vreme cât ne limităm la exigenţele strict operaţionale ale unei cercetări etnologice concrete, aceste definiţii pot fi considerate pe deplin satisfăcătoare, dar de îndată ce lărgim perspectiva devine imperios necesar să fie luate în considerare, pe lângă sensurile denotative de bază şi bogatele ansambluri de conotaţii cu care s-au îmbogăţit de-a lungul timpului cele două concepte. O scurtă retrospectivă a dialecticii relaţiilor dintre ideile de cultură şi de civilizaţie ne va ajuta să accedem la o înţelegere mai nuanţată a interculturalităţii.

În latină, de unde provine, cuvântul *cultūra* a avut iniţial înţelesul, ce ni s-a transmis în sintagme precum „cultură agricolă", de „lucrare, îngrijire, cultivare a pământului" (*cultūra agri*, de unde şi modernul agricultură). Tot de dată latină este şi apariţia sensului figurat de „cultivare, educare, formare intelectuală", atestat la Cicero sub forma *cultūra animi* = cultivarea spiritului. Ceva mai târziu, scriitorii creştini adaugă sensul de „cult religios" (la Lactantius, *cultūra Dei unici* = „cultul Dumnezeului unic", recte monoteismul).

Într-un arierplan discret această conotaţie religioasă va continua să însoţească de-a lungul veacurilor ideea de cultură, pe care cărturarii o vor investi cu acea doză de sacralitate ajunsă până la noi sub forma aurei mitice care mai înconjoară încă personalitatea şi opera marilor creatori. Chiar dacă, în condiţiile societăţii secularizate a timpului nostru, artistul a încetat să mai fie privit ca oficiantul unui cult aparte sau ca receptacolul unei influenţe transmundane (personificate în antichitatea greco-latină de muzele inspiratoare), el continuă să ocupe în imaginarul colectiv un loc deosebit de cel al „muritorilor de rând", poziţie la care îi dau dreptul atât audienţa printre contemporani a producţiilor sale, cât şi posibilitatea accesului prin operă la favorurile posterităţii.

În configurarea accepţiunii actuale a conceptului de cultură, o contribuţie deosebită au adus-o ideile filosofilor empirişti englezi Francis Bacon (1561-1626) şi Thomas Hobbes (1588-1679).

[1] Romulus Vulcănescu, *Dicţionar de etnologie*, Editura Albatros, 1979.

Cel dintâi pune accentul pe virtuţile educative ale culturii individuale. Definind morala, Bacon evidenţiază două componente distincte ale acesteia: o doctrină ce tratează despre esenţa Binelui şi o învăţătură privitoare la regulile de urmat în vederea atingerii acestui Bine. Procesele de educare şi de îmbogăţire sufletească guvernate de aceste reguli sunt subsumate de Bacon ansamblului denumit *cultūra mentis*, iar totalitatea mijloacelor utilizate pentru asimilarea acestui tip aparte de cultură filosoful le desemnează prin sintagma *georgicele sufletului* (gr. *georgós* = ţăran, plugar, agricultor), reamintind înţelesul latin iniţial al culturii şi făcând, firește, aluzie şi la celebrul poem vergilian.

Thomas Hobbes, în schimb, vede în cultură cu precădere latura sa socială. Pornind de la constatarea că omul tinde în mod natural să acumuleze cât mai multă putere în scopul asigurării propriului viitor, el observă că dorinţa de securitate a fiecărui individ în parte ameninţă securitatea globală a corpului social. Imperativul coexistenţei membrilor acestuia obligă atunci la o limitare reciproc acceptată a aspiraţiilor individuale, demers ce stă la baza contractului constitutiv al societăţilor civilizate. Prezentând egoismul individual drept o sursă de violenţă care se opune instituirii de raporturi paşnice între oameni şi care se cere stăvilită printr-un efort de educare colectivă, Hobbes evidenţiază şi defineşte pentru prima oară condiţia socială a culturii. Se ajunge astfel ca noţiunea baconiană de *cultūra mentis* să îşi lărgească sfera transgresând limitele individului şi dobândind note care o apropie de înţelesul noţiunii de *civilitate*.

CIVILITATE, POLITEŢE, CURTOAZIE

Prin conţinutul său, *civilitatea* se înscrie într-o serie semantică ce mai cuprinde termeni precum *politeţe* şi *curtoazie*. Precizarea accepţiunii tuturor acestor trei termeni o datorăm secolului al XVIII-lea francez, când interesul pentru fundamentarea raţională a edificiului social a cunoscut una dintre cotele sale cele mai înalte. S-a conturat atunci ideea că, faţă de politeţe, civilitatea se află într-un raport analog cu cel dintre artificial şi natural.

Potrivit viziunii idealizate a iluminiştilor, ce postulau o presupusă puritate morală primordială a omului, i se recunoştea oricărui individ, în spirit rousseauist, o politeţe naturală care ar fi constituit premisa civilităţii, dar care s-ar fi şi deosebit de aceasta, întrucât pentru practicarea ei nu erau suficiente predispoziţiile sufleteşti înnăscute, ci se mai cerea, în plus, şi „cunoaşterea uzanţelor". Se recunoştea, pe lângă aceasta, şi existenţa unei politeţi mai elaborate, al cărei rost este, după mai vechea caracterizare a lui La Bruyère (1645-1696), acela de „a face ca omul exterior să se prezinte aşa cum ar trebui să fie omul interior". Chiar dacă suspectată adesea de a reprezenta doar o formă de ipocrizie socială, promovarea unei atare conduite îşi află, de fapt, justificarea în adevărul, binecunoscut psihologilor, că mimarea sistematică a unei stări sfârşeşte prin a induce subiectului care o practică starea simulată.

Dar chiar şi în varianta sa cea mai codificată, şi deci frapant artificială, politeţea este departe de a se confunda cu civilitatea, întrucât caracterul ei rămâne preponderent superficial, în timp ce în sfera civilităţii se înscriu şi predispoziţii sufleteşti mai profunde precum prietenia şi spiritul de justiţie, care depăşesc considerabil domeniul simplelor raporturi politicoase dintre indivizi.

Limitând numai formal reacţiile umorale şi dezlănţuirea necenzurată a unor porniri socialmente indezirabile, politeţea se dovedeşte un mijloc destul de imperfect de reglare a raporturilor dintre oameni. Ea constituie o condiţie necesară, dar nu şi suficientă a civilităţii, cu care contractează relaţii ca de la specie la gen. Civilitatea presupune politeţe, dar nu numai atât. Ea cuprinde un complex mult mai larg de practici publice şi private referitoare la diferite sfere ale vieţii sociale, care s-ar putea defini drept „bunele maniere ale ordinii economice, politice şi intelectuale"[2].

Printre acestea figurează, de pildă, regulile de desemnare a guvernanţilor, de concurenţă politică şi acces la putere, de alternanţă a echipelor conducătoare, precum şi obligaţia câştigătorului de a nu îşi valorifica avantajul prin încălcarea intereselor perdantului. Asemenea reguli de *fair play* politic temperează posibilele excese ce ar

[2] Încă din Renaştere, prezenţa civilităţii era considerată drept un semn al progresului societăţilor. Astronomul şi astrologul Johannes Kepler descria, astfel, în 1606, tabloul revelat de astre, al lumii din ultimul său mileniu de existenţă: „Poporul turc însuşi, ieşind din barbarie a deprins civilitatea şi a făcut cele mai mari progrese prin activitatea, industria şi curajul său, în timp ce grecii se lăsau pe tânjeală şi se cufundau, ca şi europenii în disensiuni intestine" (*De stella nova in pede serpentarii*, Praga, 1606).

decurge din regula majorităţii, la fel cum politeţea îngrădeşte deopotrivă aroganţa celui ce comandă şi nesupunerea subordonatului[3].

Principiul de bază al civilităţii constă în a nu abuza de celălalt, obiectiv care poate fi atins numai în condiţiile în care miza conflictelor rămâne limitată. Altminteri ar fi imposibil să li se pretindă oamenilor să îi trateze altfel decât ca duşmani pe cei al căror succes s-ar solda cu propria lor nimicire. Civilitatea este aceea care face posibilă coexistenţa în societate a unor persoane şi grupuri umane caracterizate prin interese şi opinii diferite. Ea se vădeşte astfel incompatibilă cu spiritul ideologic, dominat de obsesia împărţirii maniheiste a oamenilor în categorii complementare (albi-negri, arieni-semiţi, exploataţi-exploatatori), în virtutea căruia viaţa socială este privită ca o luptă pe viaţă şi pe moarte, care nu poate avea alt deznodământ decât dispariţia indivizilor sau a grupurilor umane ce împărtăşesc convingeri contrare. Într-o atare viziune, cei ce doresc dialogul sau militează pentru soluţii de compromis nu pot fi decât duşmani periculoşi, ori complici ipocriţi ai acelora, meniţi să adoarmă vigilenţa celor ce s-au pus în slujba concepţiei „juste" (şi neapărat unice). Totalitarismele secolului XX oferă suficiente exemple ale acestei respingeri programatice a pluralităţii opiniilor.

Din perspectiva comunicaţională care ne interesează aici, manifestările civilităţii trebuie corelate cu specificul situaţiilor de comunicare ce le prilejuiesc. Civilitatea dialogului dintre doi savanţi presupune note distincte (veracitate, respectul logicii ştiinţifice), altele decât cele ce caracterizează negocierile dintre doi oameni de afaceri (respectarea cuvântului dat, abţinerea de la practici neloiale).

La rândul ei, ipostaza politică a civilităţii îşi are şi ea regulile şi protocoalele proprii, sintetizate şi, totodată, garantate de acea cartă fundamentală a drepturilor şi îndatoririlor sociale care este Constituţia. Prin statuarea principiului separaţiei puterilor în stat, aceasta limitează riscul abuzului politic. Similar, prin afirmarea caracterului laic al statului ea împiedică ingerinţa puterii în sfera convingerilor religioase ale cetăţenilor, după cum prin promovarea economiei de piaţă îi protejează pe aceştia împotriva unui alt abuz, anume acela care decurge din existenţa unui unic posesor şi distribuitor de bunuri şi resurse. Deşi se referă la domenii diferite, toate aceste principii de bază pe care s-a înălţat edificiul statelor moderne constituie tot atâtea pârghii de promovare a civilităţii în raporturile dintre oameni şi dintre grupurile sociale.

Astăzi, o abordare realistă a relaţiilor *civile* (în sensul de raporturi caracteristice *societăţii civile*) nu mai poate lua în considerare ipoteza naivă a explicării şi justificării lor prin întru nimic dovedita bunăvoinţă edenică a omului primordial, ci trebuie să accepte ideea, mai puţin înălţătoare, a rolului intereselor egoiste în instaurarea ordinii sociale. Pe bună dreptate, marele economist englez Adam Smith (1723-1790), observa că măcelarul nu îi cedează carnea cumpărătorului din

[3] De exemplu, ritualul de supunere specific comunicării dintre militari prevede obligaţia ostaşului de a se opri în poziţie de drepţi la trei paşi de superiorul său, în scopul de a-i permite acestuia să îşi aleagă codul proxemic pe care îl consideră cel mai potrivit în situaţia dată (distanţă intimă, personală sau socială).

sentimente filantropice, ci pentru a câştiga bani, după cum nici cumpărătorul nu preia marfa din dorinţa de a contribui la îmbogăţirea măcelarului, ci ca să-şi satisfacă o nevoie personală, dar, deşi ambii acţionează din interes, schimbul de bunuri şi valori dintre ei se dovedeşte până la urmă benefic pentru societăţii în ansamblul său. Contrar unor opinii şi teze economice astăzi depăşite, acest rezultat nu este obţinut prin exploatarea cumpărătorului de către vânzător, decât în cazul impunerii unor preţuri de monopol, ceea ce se întâmplă tocmai în economia statelor totalitare, care, în mod paradoxal, denunţă vehement pretinsa imoralitate a liberului schimb.

La polul opus, posibilitatea alegerii între diverse oferte împiedică abuzul şi asigură relaţii civilizate între agenţii economici, de unde concluzia că, la fel cum separaţia puterilor şi pluripartitismul garantează civilitatea politică, piaţa liberă o garantează pe cea economică. Aceasta este însă inseparabilă de o anumită etică, întrucât incorectitudinea şi călcarea cuvântului dat îi scot automat din competiţie pe cei care le practică. Ideea-sperietoare a unei aşa-numite „jungle capitaliste" în care afacerişti veroşi şi lipsiţi de scrupule se sfâşie reciproc în dispreţul oricărei norme morale apare, privită din această perspectivă, drept o mistificare deloc inocentă, pusă în serviciul unor scopuri propagandistice evidente. Realitatea, valabilă atât în domeniul economic cât şi în cel politic, este că în absenţa unui pol absolut al puterii care să o poată folosi pe aceasta într-o manieră discreţionară, persoanele şi grupurile umane se văd nevoite să recurgă la compromis, reglându-şi raporturile pe baza unui calcul pe care îl exprimă perfect regula formulată de Freud: „Nefiind sigur că voi fi întotdeauna mai puternic decât tine, renunţ să îţi fac rău, cu condiţia ca, la rândul tău, să renunţi să mi-l faci când vei avea posibilitatea".

Cel de al treilea termen al seriei civilitate-politeţe-curtoazie mai conţine în plus faţă de primii doi şi expresia unor sentimente nobile, ca generozitatea, abnegaţia, clemenţa faţă de adversarul învins, cultul femeii, toate avându-şi originea în cultura cavalerească ce a înflorit în perioada de apogeu a Evului Mediu occidental. Dacă, aşa cum s-a arătat, civilitatea ţine de ordinea unei anumite reciprocităţi interesate, a calculului egoist ce stă sub semnul dictonului *do ut des*, curtoazia presupune sentimente altruiste, izvorâte din caritatea creştină. Născută în climatul spiritual efervescent al Cruciadelor, ea constituie o virtute nobilă, în contrast cu civilitatea, care se prezintă ca o expresie a mentalităţii burgheze.

Supravieţuind însă societăţii căreia îşi datorează apariţia, curtoazia continuă să ocupe un loc în practicile diplomatice contemporane. Ea cuprinde, bunăoară, regulile de ceremonial legate de primirea şi însoţirea şefilor de stat aflaţi în călătorie oficială (gardă de onoare, muzică militară, salve de salut, etc.), vizitele numite chiar „de curtoazie" ale diplomaţilor sosiţi recent la post, scutirea oficialităţilor de unele sâcâieli perfect legale cum ar fi controlul bagajelor la intrarea şi la ieşirea din ţară, tratamentul special acordat soţiilor acestora, etc.

PERSPECTIVE DIFERITE ASUPRA CONCEPTELOR DE CULTURĂ ŞI CIVILIZAŢIE

O dată precizat sensul conceptelor de cultură şi civilizaţie în accepţiunea antropologică actuală, s-ar putea crede că cei doi termeni nu mai ascund nici o zonă de umbră, nici o urmă de ambiguitate. Lucrurile sunt însă departe de a sta astfel. Încărcate de istorie, aceste cuvinte au avut de suportat de-a lungul timpului multiple avataruri, înţelesurile lor ajungând să depindă şi ele de particularităţile culturale şi civilizaţionale ale spaţiilor geografice în care au apărut şi au evoluat.

Ernst Curtius (1814-1896) observa, încă în urmă cu mai mult de un secol, că atât în Franţa, cât şi în Germania, s-a făcut totul pentru a se opune cultura civilizaţiei. Francezii au pus accentul pe civilizaţie, termenul fiind însă înţeles cu totul altfel decât în stânga Rinului. Prin anii ’20 ai secolului al XIX-lea, François Guizot (1787-1874), profesor de istorie modernă la Sorbona şi proeminent om politic al Restauraţiei, autor al lucrării de referinţă *Istoria revoluţiei din Anglia*, concepea civilizaţia ca dezvoltare a civilităţii, implicând perfecţionarea continuă a raporturilor sociale. În viziunea sa, definitorie pentru accepţiunea pe care va continua să o aibă termenul de-a lungul întregii evoluţii a istoriografiei şi sociologiei franceze de atunci încoace, civilizaţia depinde de progresul individual înregistrat pe planul vieţii interioare a fiecărui membru al organismului social. Dezvoltarea facultăţilor, a sentimentelor şi a concepţiilor indivizilor în direcţia desăvârşirii umane constituie, după Guizot, o parte inseparabilă a mersului omenirii către civilizaţie. În acelaşi spirit, cam toţi autorii francezi văd civilizaţia ca pe o noţiune ce cuprinde două componente distincte, dar interdependente: una se referă la societate, cealaltă la procesul ce are ca efect umanizarea indivizilor prin rafinarea sensibilităţii, gândirii şi comportamentelor, acţiune ce implică, printre alţi factori, şi participarea culturii.

Cu totul diferită este perspectiva germană, care vede în civilizaţie aproape exclusiv ansamblul cuceririlor tehnice ale revoluţiei industriale. De aici şi dispreţul care învăluie această noţiune în scrierile unor gânditori care opun sistematic şi acuzator civilizaţia, materială şi materialistă, adevăratei spiritualităţi, singura capabilă să redea omului modern demnitatea pierdută prin trădarea ataşelor sale metafizice în favoarea goanei condamnabile după bunăstare şi confort. Emblematică pentru această tendinţă este poziţia lui Friedrich Nietzsche (1844-1900), care caracteriza civilizaţia drept „idealul mediocru al omului de turmă, al unui popor degenerat”.

Cum s-a ajuns însă la această divergenţă de opinii?

Prima utilizare a termenului pare să i se datoreze economistului Turgot (1727-1781), nenorocosul ministru cu vederi liberale al regelui Ludovic al XVI-lea, iar accepţiunea în care l-a folosit acesta coincidea cu definiţia dată de contemporanul său Victor Riqueti de Mirabeau, tatăl renumitului orator revoluţionar: „civilizaţia constă în îmblânzirea moravurilor, urbanitatea, politeţea şi răspândirea cunoştinţelor, astfel încât buna cuviinţă să ţină loc de lege”.

Pornind de aici, majoritatea autorilor francezi ulteriori au văzut în civilizaţie o întruchipare a calităţilor spiritului galic, pe care îl socoteau purtător al celor mai nobile tendinţe umaniste. În ochii lor apare ca o axiomă teza potrivit căreia Franţa deţine de drept monopolul valorilor autentice ale civilizaţiei şi este, totodată, datoare faţă de omenire şi faţă de glorioasa sa istorie să le răspândească în lume, rezistând totodată agresiunii altor moduri de a trăi, care, prin contrast, nu pot fi caracterizate decât drept barbare. Conchizând că „pentru francezi, noţiunea de civilizaţie este expresia cea mai bogată a identităţii lor", Jean René Ladmiral şi Edmond Marc Lipianski[4] observau totodată frecvenţa cu care, pe monumentele închinate memoriei militarilor francezi uciși în Primul Război Mondial, apare inscripţia „Tuturor celor căzuţi în apărarea civilizaţiei", ca şi cum conflictul armat franco-german nu ar fi avut loc între două ţări aflate pe o treaptă de evoluţie comparabilă, ci ar fi contrapus o societate modernă, civilizată unei hoarde barbare, primitive, sălbatice.

Că civilizaţia franceză ar constitui o veritabilă chintesenţă a umanului, în tot ce are acesta mai înalt, învaţă de mic orice francez. Generaţii întregi s-au format sub influenţa ideilor cuprinse în renumitul manual de istorie al lui Lavisse, unde se poate citi că: „Franţa şi Umanitatea nu sunt două cuvinte care se opun unul altuia: ele sunt intim legate şi inseparabile. **Patria noastră este cea mai umană dintre patrii**" (subl. n.). Cât priveşte sintagma „civilizaţie franceză", P. Gaultier o definea astfel în 1936: „Civilizaţia franceză constituie un ansamblu de reguli, obiceiuri şi uzanţe al căror scop este de a menţine nivelul general deasupra naturii brute. În realitate, francezul e recunoscut de îndată, atunci când a fost crescut potrivit acestui ideal, prin politeţea manierelor sale, prin corectitudinea limbajului său, prin nobleţea spiritului şi a inimii sale, în care o puternică cultură greco-latină se aliază cu un sens creştin al naturii şi vieţii".

Originile acestei concepţii trebuie căutate departe în timp. Ea constituie rezultatul preluării de către burghezia victorioasă în Revoluţia Franceză a unui model cristalizat în mediul de curte al Vechiului Regim, care cultiva, toate virtuţile enumerate în definiţia lui P. Gaultier: urbanitatea, exprimarea aleasă, distincţia sufletească şi preocuparea pentru însuşirea unei culturi de factură clasică. Explicaţia unui asemenea transfer de valori între clase sociale aflate într-o rivalitate făţişă trebuie căutată în permeabilitatea remarcabilă a cercurilor aristocraţiei franceze, care şi-au deschis de timpuriu porţile unei intelectualităţi provenite din mediile burgheze. Nemulţumirea memorialistului acid care a fost ducele de Saint Simon, indignat că „la curtea lui Ludovic al XIV-lea domneşte josnica burghezie", ne arată că, încă din secolul al XVII-lea, acest proces, ce avea să se extindă spectaculos în veacul următor, căpătase proporţii remarcabile.

Buna primire de care s-au bucurat în societatea înaltă a vremii intelectualii iluminişti care săpau, de fapt, la temeliile acesteia a condus la un rezultat paradoxal. Deşi inamici ireductibili ai regimului politic aristocratic, aceştia i-au adoptat în mare

[4] *La communication interculturelle*, Armand Colin, Paris, 1989.

măsură, modelul cultural şi comportamentul social, preluând elementele esenţiale ale idealului uman cultivat în saloanele protipendadei pariziene.

Îmbogăţirea ulterioară a acestui model cu note noi (drept, egalitate, virtute, libertate, etc.) nu a îmbrăcat caracterul unei rupturi, ci mai degrabă pe cel al desăvârşirii aceluiaşi crez umanist. Aşa se face că, o dată ajunsă la putere, burghezia nu a abolit regulile civilităţii statornicite sub Vechiul Regim, iar această continuitate a contribuit la formarea convingerii că ele nu constituie apanajul unei clase politice, ori al unei epoci istorice determinate, ci reprezintă expresia umanităţii înseşi.

Mai mult decât atât, dacă pentru autorii din perioada prerevoluţionară civilizaţia se prezenta ca un *proces* de perfecţionare şi rafinare treptată a indivizilor, claselor şi naţiunilor, în noua etapă se impune tot mai mult ideea că ea ar constitui o *stare* deja atinsă în patria Declaraţiei Drepturilor Omului şi Cetăţeanului şi că tot ceea ce ar mai rămâne de făcut este răspândirea ei în afara Franţei, pentru ca şi alte naţiuni să se bucure de binefacerile acesteia. Epopeea napoleoniană şi aventura colonială au stat sub semnul unei asemenea concepţii, care punea semnul egalităţii între modul de a trăi şi gândi al cercurilor luminate ale societăţii franceze şi ţelul final al evoluţiei istorice a tuturor popoarelor lumii.

Privită ca o formă exacerbată şi ilegitimă de orgoliu naţional, identificarea a ceea ce este francez cu universalul a fost însă criticată sistematic dincolo de Rin, unde contrapunerea noţiunii de cultură (Kultur) conceptului francez de civilizaţie a sfârşit prin a sluji unui alt orgoliu, întru totul comparabil cu cel dintâi.

Condiţiile social-politice ale Germaniei din vremea când a luat naştere această opoziţie difereau considerabil de cele din Franţa. A doua jumătate a secolului al XVII-lea găsea burghezia germană ruinată de pe urma războiului de treizeci de ani, care, prin loviturile decisive date autorităţii imperiale, constituise, de fapt, o veritabilă victorie pentru puzderia de case nobiliare ce guvernau mozaicul de stătuleţe care alcătuiau conglomeratul heteroclit al Sfântului Imperiu. Emanciparea politică a acestora nu a fost deloc străină de influenţa Franţei Regelui Soare, sub mirajul căreia s-a format şi s-a consolidat un nou mod de viaţă de curte, ce reproducea până în cele mai mici amănunte comportamentul social al aristocraţiei franceze a vremii.

Imitatoare ale uzanţelor şi etichetei versailleze, ale modei şi gusturilor unei „lumi bune” spre a cărei condiţie năzuiau, aceste cercuri priveau cu dispreţ superior valorile culturale naţionale, începând chiar cu limba germană însăşi. Galomania care îl determina pe atotputernicul suveran al Prusiei Frederic al II-lea (1740-1786), supranumit „cel Mare”, prieten al lui Voltaire şi autor el însuşi a peste treizeci de uriaşe volume de opere filosofice, politice, militare, dar şi literare (de la fabule, satire şi epistole până la poeme epice de mare întindere, tragedii şi comedii), redactate integral în franceză, să taxeze germana drept o limbă „semi-barbară”, mergea mână în mână cu un snobism de natură să blocheze cu totul accesul burgheziei autohtone în sferele înalte ale societăţii.

În aceste condiţii, intelectualilor de sorginte burgheză nu le mai rămânea decât să îşi elaboreze un model cultural şi uman opus celui cosmopolit şi artificial al

mediilor aristocratice. Mai înainte de a ajunge să creeze ei înşişi o mare literatură, aceştia s-au orientat către valorile culturii engleze şi în primul rând către teatrul shakespearean, socotit drept singurul în măsură să ofere o alternativă viabilă la marea influenţă a dramaturgiei clasice franceze.

Prin scrierile unui Heinrich Wilhelm von Gerstenberg (1737-1823) *Încercare asupra operelor şi geniului lui Shakesppeare* (1767) şi *Scrisorile literare din Schleswig* (1766-1770) şi cu girul marii autorităţi a lui Lessing, producţia dramatică a maestrului din Stratford avea să intre în conştiinţa publicului german. O dată cu traducerea integrală a operei shakespeariene datorată lui Johann Joachim Eschenburg (1743-1820), piesele marelui Will deveniseră prezenţe permanente pe scenele germane ale timpului. Pe măsura extinderii sale, cultul dramaturgului englez se încărca de tot mai evidente valori polemice antifranceze, cu atât mai mult cu cât, la Paris, Voltaire nu contenea cu criticile la adresa a ceea ce numea „grosolănia şi vulgaritatea" sau „lipsa de gust şi măsură" a scrisului shakespearian, din care totuşi nu ezitase să se inspire[5].

Această percepţie eronată a operei lui Shakespeare în spaţiul cultural francez a îmbrăcat formele cele mai aberante o dată cu apariţia adaptărilor semnate de Jean François Ducis (1733-1816), care nu s-a sfiit să rescrie tragediile acestuia, modificându-le structura şi finalurile (întotdeauna în sensul happy-end-ului") şi introducând în ele episoade preluate din alte opere celebre ale literaturii universale[6]. Asemenea amputări şi transferuri de-a dreptul scandaloase compromiteau modelul cultural francez şi dovedeau în ochii germanilor incompatibilitatea dintre creaţia eliberată de prejudecăţi a unui mare spirit şi raţionalismul îngust, gata oricând să sacrifice valorile autentice în favoarea unor reguli, precepte şi convenţii considerate în mod greşit drept principii universale.

Descoperirea naturii de către tinerii artişti[7] germani avea să joace în acest moment un rol decisiv. Atracţia exercitată de pădurea germană adâncă şi misterioasă, diametral opusă ordinii arhitectonice limpezi, dar lipsite de viaţă, a parcului francez geometrizat şi reevaluarea limbii naţionale ca vehicul al unei literaturi majore au constituit pilonii elaborării unui concept de identitate etnică în cadrul căruia un loc central va fi ocupat de ideea de cultură înţeleasă ca expresie a sufletului naţional. Aceasta avea să devină stindardul sub care se va desfăşura lupta împotriva „civilizaţiei" factíce, lipsite de autenticitate, pe care o promovau cercurile aristocraţiei francofile.

Amintirile lui Goethe surprind momentul în care, aflat la studii la Strassburg (Strasbourg), unde se dusese cu intenţia de a se adăpa de la valorile spiritului şi

[5] Tragediile sale *Zaïre* şi *Moartea lui Cezar* prelucrează teme împrumutate de la poetul elisabetan, cu mult sub nivelul artistic al modelului.

[6] În versiunea „îmbunătăţită" a piesei *Romeo şi Julieta* intercalase, de pildă, episodul Francescăi da Rimini din *Divina Comedie* a lui Dante.

[7] Nu numai scriitorii, ci şi pictorii (un Hugo Friedrich, bunăoară) şi compozitorii romantici (Carl Maria von Weber în atât de populara operă *Freischütz*) au elogiat în creaţiile lor forţa regeneratoare a naturii sălbatice şi frumuseţea tainică a pădurii germane.

civilizaţiei franceze, viitorul apărător al identităţii culturale germane a avut brusc revelaţia forţei şi specificităţii acesteia. Rezultatul preţioasei descoperiri l-a constituit redactarea romanului *Suferinţele tânărului Werter,* manifest al unei noi viziuni asupra naturii şi societăţii şi adevărat *best seller* al epocii. În contrast cu superficialitatea şi formalismul „bunelor maniere" practicate deopotrivă de aristocraţia franceză şi de cea germană, cartea exaltă sinceritatea, expresia neprefăcută a sentimentelor, dragostea de natură şi plăcerile unui trai simplu, departe de lumea sofisticată şi falsă a saloanelor.

Ideea unei culturi care s-ar opune civilizaţiei, apărând drept expresia cea mai autentică a geniului naţional a fost preluată şi îmbogăţită în perioada romantismului. După multe secole de internaţionalism cultural (marile stiluri artistice europene, patrimoniu comun al Creştinătăţii occidentale, precum romanicul, goticul, barocul, rococoul, aproape că nu permiteau identificarea apartenenţei naţionale a artistului), creaţiile literare, muzicale sau plastice încep să se încarce cu valorile specifice unei comunităţi etnice determinate. Cristalizarea *şcolilor naţionale,* care îşi propuneau valorificarea şi integrarea într-o sinteză culturală superioară a zestrei de elemente, motive, teme, procedee artistice prezente în creaţia populară se înscrie în această vastă mişcare de „naţionalizare" a culturii, proces extins treptat până la nivelul unor comunităţi etnice şi lingvistice tot mai restrânse (să ne amintim numai de reînnodarea cu tradiţiile strălucite ale vechii poezii provensale iniţiată de Frédéric Mistral şi felibrii săi, mişcare ce ne evocă nouă, românilor, momentul „Montpellier 1879" când juriul concursului de poezie îi decernează lui Vasile Alecsandri primul premiu literar internaţional obţinut de un compatriot, pentru oda intitulată *Cântecul gintei latine*).

CULTURĂ ŞI NAŢIUNE.

TIPOLOGIA CULTURILOR

Marele istoric de artă elveţian de expresie germană Jacob Burckhardt (1818-1897) a aprofundat teza legăturii indisolubile dintre cultură şi naţiune. În viziunea sa, istoria este rezultatul interacţiunii a trei „puteri": statul, religia şi cultura. Primele două răspund unor nevoi politice şi, respectiv, metafizice şi au un caracter mai mult sau mai puţin obligatoriu pentru membrii comunităţii considerate. În contrast cu aceste forme organizate, stabile, independente până la un punct de specificul naţional, cultura se prezintă ca o sumă de activităţi spontane de ordin spiritual, care nu pretind a avea o valoare universală. Ea ne apare, după Burckhardt, ca „procesul cu o mie de faţete prin care activitatea elementară şi naivă a rasei se transformă în cunoaştere gândită a lumii". Formele de guvernământ şi religiile sunt, în genere, exportabile (iudaismul şi shintoismul japonez pot fi, eventual, privite ca excepţiile care confirmă regula), pe când cultura nu poate fi despărţită de ceea ce s-a numit „sufletul naţional" (Volksgeist) al unui popor.

După ce a circulat în epoca romantică cu un contur semantic destul de vag, conceptul de „suflet naţional" avea să dobândească un statut cu mult mai clar o dată cu definirea de către etnologul şi exploratorul german Leo Frobenius (1873-1938) a unei noţiuni înrudite pe care acesta a denumit-o *paideuma*. Termenul desemnează un fel de entitate supraindividuală care „îi înglobează, îi îmbibă şi îi modelează lăuntric" pe indivizii aparţinând unei aceleiaşi comunităţi culturale. Potrivit lui Frobenius, paideuma este accesibilă numai intuitiv şi ea nu se livrează intelectului pe cale analitică sau discursivă. Cultura nu e produsul voinţei individuale a oamenilor (Kulturwille), ci ea reprezintă o realitate independentă de aceasta şi care li se impune indiferent de intenţiile lor conştiente. Prin înrâurirea ascunsă, dar atotputernică a paideumei, cultura pătrunde în oameni animându-i cu propria sa viaţă şi îi transformă potrivit legilor ei secrete. Ca urmare a intervenţiei acestei forţe, are loc o răsturnare spectaculoasă: cultura devine subiect, iar individul obiect al acţiunii acesteia, domeniu de exercitare al puterilor ascunse ale paideumei.

Discipol al lui Friedrich Ratzel (1844-1905), savant cunoscut drept întemeietorul antropogeografiei şi al geopoliticii, Leo Frobenius a fost un partizan al determinismului geografic. El înţelegea paideuma ca o „transcendenţă a mediului devenită chip prin oameni", teză susţinută şi de Lucian Blaga cu al său „spaţiu mioritic", concept prin intermediul căruia acesta încerca să explice unitatea morfologică şi spirituală a creaţiilor culturale ale românilor.

În spiritul ideii că specificul culturilor depinde de cadrul natural în care au luat naştere, Frobenius ajunsese la concluzia existenţei unei legături organice între marile grupuri rasiale şi lingvistice şi repartiţia pe glob a zonelor deşertice. Fiecărei regiuni de pustiu, scria el, îi corespunde patria unei culturi. Pustiurile sunt ţinuturi de călire

fizică şi de stimulare a puterii de voinţă. Alternativa cu care se confruntă oamenii în deşert este una extrem de dură: a rezista printr-un efort supraomenesc sau a pieri. Pe lângă aceasta, asupra lor acţionează chemarea ascunsă a bogăţiilor din ţinuturile roditoare, nostalgia traiului bun, a confortului, a tihnei şi relaxării. Când statele din acele regiuni privilegiate ajung la un anumit grad de slăbiciune, fiii pustiului, rezistenţi la asprimile vremii şi oţeliţi de nevoi, le invadează şi le cuceresc. Foarte curând începe însă un schimb. Cei subjugaţi iau limba învingătorului, iar acesta cultura vechilor localnici.

Trecând în revistă, pe rând, de la est la vest, regiunile sărace în ploi (deşertul Gobi, deşertul Takla-Makan, pustiul persan, cel al Arabiei interioare, pustiul Saharei), Frobenius arată că fiecare dintre aceste zone constituie locul de origine al unui grup de limbi: idiomurile mongole provin din deşertul Gobi, cele uralo-altaice din Takla-Makan, cele indoeuropene[8] din pustiul persan, cele semitice din Arabia şi cele hamitice din Sahara. Marile culturi ale lumii se asociază strâns acestor familii lingvistice: culturile Chinei şi Indochinei – familiei mongole, cultura mesopotamiană – familiei uralo-altaice, culturile Europei şi Indiei de nord – familiei indoeuropene, culturile vest-asiatice – familiei semite, cultura egipteană – familiei hamite.

Dincolo de exagerările inerente unei teorii care încearcă să explice „fără rest" întreaga istorie culturală a omenirii, concepţia lui Frobenius are meritul de a fi oferit unele criterii încă valabile de clasificare a culturilor. Astfel, etnologul german operează distincţia dintre culturile masculine, fertilizatoare, mobile, agresive şi cele feminine, zămislitoare, statice, pasive, propunând, de exemplu, ipoteza că spiritului feminin occidental, paideumei materne întemeiate pe simţul orizontal al vastităţii i-a fost imperios necesară agresiunea spiritului masculin oriental, paideuma paternă întemeiată pe sentimentul intensităţii, verticalităţii, aprofundării. În această perspectivă, creştinismul îi apare lui Frobenius ca „ultimul şi cel mai copt fruct ce cade din arborele culturii orientale". Opoziţia masculin-feminin, care aminteşte de dipolul similar ce stă la baza filosofiei chineze, ar explica, potrivit acestei teze frobeniene, insuccesul creştinismului pe tărâmul său natal, deja fecundat de sămânţa persană, şi, în compensaţie, extraordinara sa difuziune pe terenul paideumei materne a Occidentului,

Ulterior, influenţaţi de ampla viziune culturologică a lui Frobenius, şi alţi gânditori au încercat să elaboreze scheme tipologice pe baza cărora să poată fi clasificate marile culturi ale lumii. În rândul acestora se înscrie şi logicianul român Anton Dumitriu, care a propus împărţirea culturilor în două clase opuse şi complementare: pe cele conservatoare şi introvertite el le numeşte culturi *eleate,* iar pe cele mobile, dinamice, extravertite – culturi *herakleitice*.

Reprezentative pentru prima categorie sunt culturile orientale şi, în primul rând, cultura chineză şi cea indiană, în timp ce cultura europeană ilustrează cea de a doua

[8] Astăzi locul de baştină al indoeuropenilor, după lungi ezitări între peninsula Scandinavă şi spaţiul indo-persan, este socotit a fi, mai degrabă regiunea de la nordul Mării Negre, ceea ce afectează într-o anumită măsură coerenţa demonstraţiei frobeniene.

categorie. Persistenţa de-a lungul mileniilor a unor doctrine imuabile constituie trăsătura cea mai izbitoare a culturilor eleate. Astfel, ideile directoare ale gândirii chineze au fost statornic aceleaşi pe tot parcursul lungii istorii a Imperiului Ceresc. Succesiunea derutantă de sisteme filosofice ivite în Europa în acelaşi interval de timp ar fi fost de neconceput să se nască în spaţiul sinic, unde idealul individual şi social promovat în mod constant a fost exclusiv încadrarea optimă într-o ordine naturală stabilită o dată pentru totdeauna. Nu altfel au stat lucrurile în India, unde autoritatea absolută a Vedelor a rezolvat dintru început toate problemele pe care ar fi putut să şi le pună omul. „Adevărul, observa Anton Dumitriu, era dat în texte şi sforţarea inteligenţei urmărea înţelegerea, nu descoperirea lui".

Aflată la antipodul acestei mentalităţi, cultura europeană a fost şi continuă să fie una a contestărilor şi revizuirilor succesive, a schimbării permanente, a acţiunii dinamice de transformare a mediului natural. Dar concentrându-se asupra mijloacelor de a stăpâni lumea, omul occidental a neglijat căutarea căilor de a-şi cunoaşte şi domina propria natură. Preponderent orientată către exterior, civilizaţia occidentală a uitat, în viziunea gânditorului român, faptul că adevăratul progres în ordine umană nu constă în creşterea confortului, ci în asigurarea echilibrului lăuntric, ce nu se poate dobândi decât prin autocunoaştere.

„Nu căuta în afara ta" ne sfătuiesc textele orientale, iar înţelepciunea evanghelică, născută şi ea sub soarele Levantului, ne avertizează: „Ce folos este pentru om să câştige lumea întreagă dacă îşi pierde sufletul său?". „Priviţi omul mediu, ne atrage atenţia Anton Dumitriu, omul mediu cult din epoca noastră: cunoştinţele sale nu-i acordă nici un beneficiu de altă natură decât acele avantaje materiale sau de orgoliu pe care le au toţi oamenii, în mai mică sau în mai mare măsură; el trăieşte şi moare în aceleaşi condiţii interioare ca şi cel mai umil ignorant. În schimb, precizează filosoful, Orientul a avut o viziune inversă: în om se reflectă întreaga existenţă şi pentru a câştiga lumea individul trebuie să se cucerească pe sine".

Înainte de a se gândi la progresul economic şi social, omul este dator să se preocupe de obiectivul, mult mai însemnat, al transformării sale interioare. Între cele două accepţiuni diametral opuse ale conceptului de civilizaţie, cea germană care vede în „cuceririle civilizaţiei" numai progresele de ordin tehnologic, menite să sporească confortul individual şi cea franceză, axată preponderent pe ideea ameliorării morale şi comportamentale a omului însuşi, ultima apare ca mai apropiată de perspectiva orientală, puntea de legătură constituind-o menţiunea din definiţia lui P. Gaultier care se referă la îmbinarea culturii greco-latine cu *sentimentul creştin*. Forţa culturii şi civilizaţiei europene rezidă tocmai în faptul că ele sunt, în egală măsură, fiicele Atenei şi ale Ierusalimului.

Fidel accepţiunii germane a celor doi termeni în discuţie, marele istoric Wilhelm Mommsen avertiza că „Este datoria omului ca în zilele noastre civilizaţia să nu distrugă cultura, nici tehnica fiinţa umană". Polarizarea franco-germană a noţiunilor de cultură a difuzat şi în alte spaţii geografice Anglia şi Statele Unite

preluând perspectiva franceză, în timp ce în ţări ca Rusia[9] sau Polonia s-a adoptat mai ales modelul german.

[9] Gânditorii politici ruşi, de la Herzen la Berdiaev, au opus şi ei, în felul germanilor, *civilizaţia* Occidentului „putred" *culturii* ruse, menite să salveze lumea.

CULTURĂ ŞI CULTURI, CIVILIZAŢIE ŞI CIVILIZAŢII

Situaţia s-a complicat şi mai mult în momentul în care antropologilor anglo-saxoni, începând cu E. B. Tylor (*Primitive Culture,* 1874*),* li s-a părut impropriu să numească *civilizaţie* realizările tehnice ale unor societăţi primitive[10] şi au creat sintagma „cultură materială", formaţie lingvistică aparent contradictorie în măsura în care cuvântul „cultură" era înţeles, mai degrabă, ca exprimând un ansamblu de valori, idealuri, norme morale, adică ceva ce ţine de viaţa spiritului. În plus, spre deosebire de civilizaţie, cultura este considerată şi ca un atribut individual (se vorbeşte despre cultura unui erudit sau despre calitatea de „om de cultură"[11]).

Secolul al XIX-lea este şi martorul apariţiei pluralului celor două substantive. Tylor vorbea deja despre „culturi primitive". Pe măsură ce civilizaţia a început să nu mai fie percepută ca apanajul unei elite, cum fusese la începuturile folosirii termenului, sub regimul monarhiei absolute, ori ca atributul natural al unei naţiuni anume (în speţă, cea franceză, care se considera deţinătoarea privilegiată, dacă nu chiar exclusivă, a valorilor civilizaţiei), şi acest termen şi-a cucerit dreptul de a fi utilizat la plural. Istoria lumii a fost astfel regândită ca *istorie a civilizaţiilor* şi multe evoluţii geopolitice au ajuns să fie interpretate drept conflicte *intercivilizaţionale*[12].

Singularul este însă folosit în continuare, într-o accepţiune specială, în sintagma „civilizaţie industrială". Expresia desemnează doar o trăsătură a civilizaţiei occidentale moderne, şi anume una care nu îi este proprie decât în sensul că a apărut în cadrul acesteia, nu şi în cel că ar lipsi aiurea sau că ar fi incompatibilă cu alte civilizaţii (istoria a arătat cu câtă uşurinţa a reuşit civilizaţia japoneză, urmată mai recent de cea chineză şi de lumea „micilor tigri" ai Extremului Orient, să asimileze valorile civilizaţiei industriale fără a-şi pierde specificul multisecular).

Confruntat cu dificultăţile ridicate de sensurile multiple ale termenilor *cultură* şi *civilizaţie*, istoricul francez Fernand Braudel apreciază drept un eveniment fericit apariţia în Germania, către jumătatea secolului al XIX-lea, a adjectivului *cultural* care „nu comportă nici una dintre aceste complicaţii[13]. El acoperă sfera semantică a ambilor termeni aflaţi în dispută, astfel încât, atunci când vorbim, de exemplu, despre *transferuri culturale,* despre *arii culturale* sau despre *istoria culturală,* ne putem

---

[10] Pe aceeaşi linie se situa şi romancierul Thomas Mann atunci când scria: „Nimeni nu contestă că Mexicul precolumbian avea o cultură, dar nu putem pretinde că era civilizat. Cultura nu e opusă barbariei. Adesea ea nu este decât o sălbăticie „de grand style". Dintre popoarele antichităţii, singurul civilizat au fost chinezii. Cultura poate include oracole, magie, pederastie, sacrificii umane, culte orgiastice, inchiziţie, autodafé-uri, dansuri, rituale, vrăjitorie şi tot felul de cruzimi. Civilizaţia e raţiune, lumină, blândeţe, decenţă, scepticism, destindere, Spirit. Dar Spiritul este civil, burghez, e inamicul hotărât al pulsiunilor şi pasiunilor, este antidemonic şi antieroic [...]".

[11] Limba germană prezintă avantajul de a dispune, în această privinţă, de doi termeni distincţi: *Kultur* pentru accepţiunea antropologică a culturii şi *Bildung* pentru a desemna cultura individuală a omului instruit.

[12] A se vedea, în acest sens, atât de intens dezbătuta carte a lui Samuel P. Huntington *Ciocnirea civilizaţiilor* (1997), tradusă şi în româneşte şi publicată de Editura Antet (an neprecizat).

[13] Fernand Braudel, *Gramatica civilizaţiilor*, Editura Meridiane, 1994, p.37.

referi tot atât de bine la elemente de cultură spirituală propriu-zisă, ca şi la produse ale civilizaţiei.

După Braudel, civilizaţiile au, în primul rând, o determinare geografică, ele sunt întotdeauna localizabile pe hartă. Condiţiile climatice şi de relief, vegetaţia şi fauna, ca şi resursele minerale accesibile influenţează apariţia şi dezvoltarea civilizaţiilor, teză apropiată de ideile, deja menţionate, ale unor Ratzel sau Frobenius. Nu poate fi întâmplător faptul că primele mari civilizaţii au apărut în văile unor fluvii precum Nilul (civilizaţia egipteană), Tigrul şi Eufratul (civilizaţia sumeriană), Indusul (civilizaţia protoindiană), ori Fluviul Galben (civilizaţia veche chineză). Semnificativă este şi dezvoltarea ulterioară a unor civilizaţii thalassocratice în jurul Mării Mediterane (Fenicia, Grecia, Roma) sau al Balticei şi al Mării Nordului. Fără posibilitatea navigaţiei, legăturile comerciale şi culturale ar fi fost mult stânjenite, după cum fără deplasarea caravanelor prin stepele şi deşerturile Asiei, răspândirea civilizaţiei Islamice ar fi fost şi ea de neconceput. Căile de *comunicaţie* le sunt, aşadar, indispensabile civilizaţiilor, dar nu mai puţin necesară le este şi dezvoltarea unui mijloc de *comunicare* comun, limba jucând aici un rol privilegiat.

Primul mare spirit european care a observat că unificarea civilizaţiei occidentale va depinde de unificarea ei lingvistică a fost Dante (1265-1321). În lucrarea *De monarchia*, redactată în limba latină, idiom internaţional al cărturarilor Evului Mediu, marele poet pune la bătaie toate argumentele logice şi teologice disponibile pentru a opune idealul „vieţii civile" societăţii războinice în care trăia, pentru ca ulterior în *De vulgari eloquentia* să arate că în Peninsulă acest ideal nu poate fi atins decât prin alegerea, dintre cele 14 dialecte italiene cunoscute a celui care exprimă în cel mai înalt grad nobleţea sentimentelor curteneşti şi pe care îl numeşte „vulgarul[14] ilustru".

La nivelul lumii romanice, Dante vede civilizarea ca indisolubil legată de extinderea şi generalizarea celor trei limbi „vulgare": limba „de oïl" (francezul *langue d'oïl* desemnează varianta nordică a limbii neolatine, recte franceza), limba „de oc" (prin *langue d'oc* se înţelege varianta sudică, limba provensală, de unde şi denumirea geografică de Languedoc) şi „limba de si" care este italiana însăşi[15]. De altfel, dintotdeauna marile civilizaţii fuseseră intim legate de o limbă de cultură cu valenţe unificatoare: sumeriana în Mesopotamia antică, limba greacă în civilizaţia elenistică, latina în lumea romană, etc.

Revenind la concepţia lui Braudel, pentru el diferenţa cea mai pregnantă dintre culturi şi civilizaţii este prezenţa sau absenţa oraşelor. „Oraşul proliferează la nivelul civilizaţiilor şi este abia schiţat la nivelul culturilor"[16]. Privită din această perspectivă, Africa Neagră a reprezentat un ansamblu complex de culturi, dar nu a existat niciodată o civilizaţie africană.

[14] „Vulgarul" (it. *il volgare*) desemna în limbajul epocii diferitele limbi romanice desprinse din latina populară.
[15] Toate aceste denumiri provin din felul în care se spunea *da* în franceză (*oïl*, astăzi *oui*), provensală (*oc*) şi, respectiv, italiană (*si*).
[16] Fernand Braudel, *Op. cit.*, p.49.

Un concept înrudit cu cel de *civilizaţie*, dar care nu se identifică cu acesta este cel de *societate*. Deşi civilizaţiile sunt societăţi (cum ar putea să fie altfel?), civilizaţia, prin durata ei istorică, adesea multimilenară, depăşeşte limitele temporale ale unei societăţi anume. Realităţile sociale sunt cu mult mai dinamice, dar, implicit, şi mult mai perisabile decât civilizaţiile, astfel încât pe parcursul existenţei unei civilizaţii se pot succeda mai multe societăţi. Atât societatea feudală, cât şi cea burgheză se înscriu ambele în marele ansamblu al civilizaţiei occidentale.

Economia constituie, la rândul ei, o componentă importantă a civilizaţiei, întrucât îi condiţionează existenţa şi progresul. Declinul economic poate constitui o ameninţare mortală pentru o civilizaţie, după cum prosperitatea îi poate oferi şansă de relansare chiar atunci când a intrat pe o pantă descendentă.

În fine, dar nu în ultimul rând, civilizaţiile presupun *mentalităţi colective,* reprezentări comune ale lumii, valori, atitudini şi opţiuni larg împărtăşite, precum şi, nu o dată, prejudecăţi, nelinişti şi obsesii care izvorăsc din adâncurile a ceea ce Carl Jung numea „inconştientul colectiv". Un rol decisiv în configurarea acestor idei şi mentalităţi îl joacă religia, care, potrivit lui Braudel, este „trăsătura cea mai puternică, nucleul civilizaţiilor, trecutul şi în acelaşi timp prezentul lor".

„O civilizaţie, conchide Braudel, nu este deci nici o economie dată, nici o societate dată, ci ceea ce, de-a lungul unor succesiuni de economii, de societăţi, continuă să trăiască, nelăsându-se modificată decât cu greutate şi câte puţin". În acest sens, istoricul vorbeşte despre trei planuri ale temporalităţii.

Mai întâi un timp al istoriei tradiţionale, care înşiră unele după altele evenimentele petrecute succesiv, în maniera peripeţiilor dintr-un roman foileton. E timpul epic al unei naraţiuni date adesea uitării la scurtă vreme după ce a fost parcursă. La alt nivel, există o istorie care prezintă, în mare, numai evenimentele ce au influenţat în mod decisiv mersul civilizaţiei, precum Renaşterea, Revoluţia Franceză, Războaiele Mondiale. Aici detaliile superflue sunt eliminate în favoarea trasării liniilor majore de dezvoltare istorică, a interpretării evenimentelor şi a descoperirii cauzelor care le-au generat. În sfârşit, un al treilea plan nu mai reţine decât mişcările de amploare multiseculară, responsabile pentru direcţiile generale de evoluţie a unei civilizaţii şi care pot oferi, în consecinţă, explicaţii plauzibile pentru naşterea, viaţa şi moartea acesteia.

Acest din urmă nivel temporal este domeniul de predilecţie al filosofiei istoriei, disciplină practicată, de regulă, de autori care nu sunt istorici de meserie, dar care, înarmaţi cu un aparat conceptual corespunzător şi dispunând de o cultură istorică îndeajuns de solidă, au posibilitatea de a privi lucrurile mai „de sus", neintrând în amănuntele ce perturbă adesea viziunea specialiştilor asupra propriei discipline (carenţă desemnată prin binecunoscuta expresie „a nu vedea pădurea din pricina copacilor").

Printre aceşti filosofi ai istoriei care ne-au oferit o perspectivă originală asupra istoriei civilizaţiilor, se numără şi românul Neagu Djuvara.

Acesta rezervă denumirea de civilizaţii numai unei duzini de mari culturi caracterizate prin trei trăsături definitorii:

1. Acoperirea unei arii suficient de întinse pentru a cuprinde mai multe etnii sau mai multe state organizate.
2. O anumită unitate de moravuri, tehnici, arte, credinţe.
3. O durată de viaţă suficient de lungă (de regulă, mai mult de două milenii), pentru a permite civilizaţiei să treacă printr-un ciclu complet de evoluţie politică[17].

Identificând mecanisme asemănătoare de evoluţie istorică în spaţii geografice îndeajuns de îndepărtate unele de altele pentru ca ipoteza influenţei reciproce să fie cu desăvârşire exclusă (precum, bunăoară, apariţia relaţiilor feudale în mod independent în Europa şi în Japonia medievală), Neagu Djuvara porneşte în căutarea analogiilor evolutive dintre diversele civilizaţii şi izbuteşte să desprindă din examinarea avatarurilor lor istorice un fel de „scenariu" comun căruia i se supun cu toatele, indiferent de caracteristicile particulare ce decurg din istoria evenimenţială, situată oricum, aşa cum afirma şi Braudel, pe un palier temporal inferior celui macroistoric ce caracterizează viaţa civilizaţiilor.

Ascensiunea unei civilizaţii are loc, după Neagu Djuvara, în cinci etape denumite şi descrise astfel:

1. *Faza larvară*. În această etapă, grupuri umane (triburi, populaţii) care au trăit până atunci în afara oricărei civilizaţii se unesc şi invadează neamuri şi culturi vecine pe care le copleşesc, fără însă ca această cucerire să aibă drept rezultat naşterea unei noi civilizaţii şi fără a se putea şti încă dacă, la urma urmei, o asemenea naştere va avea loc.
2. *Faza de formare*. În ciuda conflictelor interne, se înregistrează o evoluţie către un stil cultural comun, iar ansamblul astfel creat manifestă o mare forţă de expansiune. Primele două faze constituie vârsta eroică a viitoarei civilizaţii.
3. *Faza de înflorire*. Corespunde etapei în care centrele urbane impun un stil şi o organizare politică relativ uniformă. Expansiunea atinge apogeul, dar ansamblul rămâne încă divizat.
4. *Faza luptei pentru hegemonie*. Neagu Djuvara o caracterizează printr-o expresie ce desemnează una dintre etapele majore ale istoriei Chinei antice: Era Regatelor Combatante. Principalele state aparţinând aceluiaşi ansamblu civilizaţional îşi dispută supremaţia asupra lumii lor.
5. *Faza imperială*. Biruindu-i pe ceilalţi, unul dintre combatanţi instituie, pentru un timp, pacea şi asigură astfel o stabilitate politică şi o prosperitate economică inexistente în fazele anterioare. Gândirea şi creaţia artistică înfloresc, cu o puternică tendinţă de uniformizare stilistică. Cu aceasta, evoluţia civilizaţiei respective se încheie şi urmează

[17] Neagu Djuvara, *Civilizaţii şi tipare istorice – un studiu comparat al civilizaţiilor*, Humanitas, 1999, p.22.

o etapă de scleroză, grăbită de apariţia şi succesul unei alte forţe aflate în faza larvară care va reitera acelaşi ciclu de civilizaţie.

Privită în lumina acestei scheme conceptuale, civilizaţia occidentală s-ar afla astăzi, în opinia autorului menţionat, la finele erei Regatelor Combatante, anunţate de primul conflict franco-german important, cel din vremea regelui Francisc I (1515-1547) şi a împăratului Carol Quintul (1516-1556). Împăcarea istorică dintre cele două ţări care a urmat celui de al doilea război mondial şi a pus bazele viitoarei Uniuni Europene ar putea reprezenta, deşi Neagu Djuvara nu o spune, momentul debutului fazei imperiale[18].

Cele trei etape anterioare ar fi următoarele: *faza larvară* - de la începutul migraţiilor (sec.IV) până în perioada carolingiană (sec.IX); *faza de formare* - până în secolul al XIII-lea când ia naştere şi se consolidează noul stil medieval; *faza de înflorire* - până în secolul al XVII-lea, etapă marcată de o extraordinară efervescenţă creatoare, în intervalul căreia survin Renaşterea artistică, Reforma religioasă, marile descoperiri geografice, inventarea tiparului, revoluţia ştiinţifică (de la Copernic la Newton).

De fapt, în ciuda opoziţiei artificiale dintre conceptele de *cultură* şi *civilizaţie* pe care au întreţinut-o, cu mai mult sau mai puţin succes, diferiţi teoreticieni, atunci când se vorbeşte despre „civilizaţii" la plural, mai toată lumea le înţelege ca „cele mai întinse entităţi *culturale* (subl. n.)"[19]. Aşa cum subliniază Huntington, cultura unui sat din sudul Italiei poate diferi, până la un punct de cultura unuia din Sicilia, dar ambele sunt părţi ale culturii italiene, care este, la rândul ei. parte a culturii Europei occidentale. Nu există, în schimb, o superunitate culturală care să înglobeze deopotrivă Europa şi India, Europa şi China sau India şi China, fiecare dintre aceste trei unităţi geografice posedând o cultură diferită de a celorlalte şi reprezentând, ca atare, o altă arie de civilizaţie. Până la urmă, delimitarea civilizaţiilor revine la o problemă de identificare individuală şi fiecare civilizaţie corespunde unui nivel maxim al acestei identificări. „Un locuitor al Romei se poate defini pe sine însuşi prin variate grade de identitate ca roman, italian, catolic, creştin, european, occidental [...]. Civilizaţiile sunt cel mai mare „noi" înăuntrul căruia ne simţim din punct de vedere cultural acasă şi deosebiţi de toţi ceilalţi „ei" din afară"[20].

Deşi trecătoare, civilizaţiile se prezintă ca cele mai longevive alcătuiri umane. Numărul lor total nu a depăşit, probabil, o duzină. Dintre ele, vreo şapte sunt de domeniul trecutului. După Matthew Melko[21], acestea ar fi civilizaţiile mesopotamiană, egipteană, cretană, clasică greco-romană, bizantină, mezoamericană şi andină. Alte cinci (chineză, japoneză, indiană, islamică şi occidentală) continuă să supravieţuiască şi se află în diferite faze de dezvoltare. Huntington pledează în

[18] După cum observă Huntington, „O civilizaţie poate să conţină una sau mai multe unităţi politice. Aceste unităţi pot fi oraşe-state, imperii, federaţii, confederaţii, state naţiune, state multinaţionale", astfel încât nu există nici un motiv de a respinge ideea că noua Europă unită ar reprezenta stadiul imperial al evoluţiei acestei arii de civilizaţie.

[19] Samuel Huntington, *Op. cit.*, p.60.

[20] Ibidem.

[21] Matthew Melko, *The Nature of Civilization*, Porter Sargent, Boston, 1969, apud S. Huntington, *Op. cit*, p.63.

favoarea existenţei a încă două-trei: cea creştin ortodoxă, cea latino-americană şi, mai puţin sigur, cea africană, după cum alţi autori reduc cifra totală, grupând laolaltă civilizaţiile chineză şi japoneză într-o unică civilizaţie a Extremului Orient.

La Neagu Djuvara, repertoriul civilizaţiilor este aproape identic cu cel al lui Malko. El cuprinde civilizaţiile egipteană, babiloniană sau a Orientului mijlociu, cretană sau minoică, indiană, chineză sau extrem-orientală, elenică sau greco-romană, bizantină sau creştin-ortodoxă, arabă sau islamică, occidentală, mexicană şi peruviană sau andină. După cum se poate observa, în raport cu lista istoricului american nu lipseşte aici decât separarea civilizaţiei japoneze de cea chineză.

Autorul român mai subliniază şi faptul important că ar fi o greşeală să se elimine din istorie popoarele care nu au participat la nici o mare civilizaţie. Cunoaşterea culturilor secundare este esenţială pentru înţelegerea deplină a evoluţiei lumii, mai cu seamă că nu există cultură minoră ai cărei exponenţi să nu poată deveni, într-un moment favorabil, purtători de cuvânt ai unei culturi majore (N. D. dă, în acest sens, exemplul interesului legitim al studierii protoistoriei Japoniei, care, după o lungă izolare, avea să devină în secolul XX unul dintre protagoniştii scenei politice mondiale).

De asemenea, Neagu Djuvara mai atrage atenţia asupra faptului că, din pricina condiţiilor istorice specifice în care au evoluat, majoritatea civilizaţiilor nu au parcurs toate fazele menţionate. Este, firește, o carenţă serioasă a modelului, întrucât principiul că „excepţia confirmă regula” nu mai poate fi aplicat în cazul în care excepţiile depăşesc numeric situaţiile considerate normale. Astfel, dintre cele unsprezece civilizaţii identificate de N. D. numai două, cea minoică şi cea elenică, par să fi îndeplinit condiţia de a fi trecut prin toate etapele ciclului „canonic”. În lumina acestei observaţii, care îi aparţine chiar autorului teoriei, caracterul de lege al schemei propuse devine discutabil. Celelalte civilizaţii a căror viaţă s-a încheiat ar prezenta, după opinia lui N. D., următoarele abateri de la regulă:

Egiptul, India şi China cunosc un ciclu prelungit. Istoria Egiptului este dublă faţă de durata de două mii de ani atribuită unei civilizaţii „normale”. Ea suportă o lungă agonie sub dominaţia străină a perşilor, macedonenilor şi romanilor, adică a civilizaţiilor babiloniană şi elenică. Din pricina invaziilor succesive dinspre nord-vest (greci, sciţi, parţi, etc.), India îşi prelungeşte, în schimb, dincolo de limitele normale faza Regatelor Combatante. Dominaţiile arabă şi engleză sunt şi aici forme de „agonie” prelungită, civilizaţia indică fiind considerată de N. D. drept istoriceşte epuizată, opinie insuficient justificată de autor. În fine, în China imperiul se prăbuşeşte şi se reconstituie în mod repetat, situaţie pe care N. D. crede că o poate explica prin etanşeitatea graniţelor sale (apărată de mare şi de imensul masiv himalayan, China era vulnerabilă numai dinspre nord, unde s-a construit însă formidabilul zid de apărare care a protejat-o timp de două milenii). Cât priveşte statele din peninsula indochineză, acestea adoptaseră încă de timpuriu civilizaţia sinică şi, în consecinţă, nu puteau reprezenta o ameninţare pentru aceasta. Infiltrarea budismului ar fi putut constitui un factor destabilizant, aşa cum creştinismul a fost unul pentru

imperiul roman, dar cele două situaţii nu sunt comparabile, întrucât budismul a pătruns extrem de lent în China şi nu a atins niciodată statutul de religie majoritară.

Alte două civilizaţii, mexicană şi andină, prezintă un ciclu întrerupt brutal de o invazie străină (cucerirea spaniolă). Li s-ar adăuga, în viziunea lui N. D., şi civilizaţia babiloniană, a cărei evoluţie ar fi fost stopată brusc prin victoria lui Alexandru cel Mare asupra imperiului persan.

În sfârşit, Neagu Djuvara mai menţionează şi varianta civilizaţiilor cu faza iniţială scurtată, caz ilustrat de civilizaţiile bizantină şi arabă. Celei dintâi i-ar lipsi etapa invaziei barbare iniţiale, pe când în cazul celei de a doua faza amestecului cultural ar fi mai scurtă datorită superiorităţii religiei islamice în raport cu religiile din aria culturală babiloniană pe care arabii o vor ocupa în totalitate, conferindu-i într-un interval relativ scurt un nou facies cultural. Ambele civilizaţii mai prezintă şi particularitatea comună că îşi au centrul de înflorire în teritorii de veche cultură, prea puţin „barbarizate”: Grecia, Tracia şi Asia Mică pentru civilizaţia bizantină, Persia, Mesopotamia, Siria şi Egiptul pentru cea arabă.

O altă încercare de clasificare propusă de acelaşi autor ia în considerare numărul de focare ale ariilor de civilizaţie respective. Creta, Bizanţul, Egiptul şi China ar fi reprezentative pentru conceptul de civilizaţia monopolară. Civilizaţiile indiană (cu centre în arcul indo-gangetic şi în podişul Dekkan), elenică (Grecia şi Roma) şi arabă (Iranul şi ţările arabe), ar fi exemple de civilizaţii bipolare. În fine, civilizaţia occidentală constituie un caz de multipolaritate. Incertă rămâne apartenenţa civilizaţiilor precolumbiene la una sau alta dintre aceste categorii, din pricina datelor încă insuficiente privind istoria teritoriilor respective.

CONFRUNTAREA CU ALTERITATEA ABSOLUTĂ: DESCOPERIREA LUMII NOI

Descoperirea Americii a reprezentat poate cel mai mare şoc intercultural pe care l-au suferit vreodată europenii. Ei nu ignoraseră niciodată Asia sau Africa şi, chiar dacă despre unele zone ale acestora circulau legende incredibile, contacte culturale şi comerciale frecvente existaseră încă din cele mai vechi timpuri. Aşa se face că de-abia o dată cu debarcarea conchistadorilor în Lumea Nouă (*Mundus Novus* s-a numit chiar best-sellerul în care florentinul Amerigo Vespucci îşi povestea aventurile reale sau imaginare în Indiile de Vest), locuitorii Vechiului Continent aveau să se confrunte cu stranietatea absolută. Numai o eventuală întâlnire cu locuitorii altor planete ar mai putea îmbrăca în viitor un caracter la fel de neaşteptat ca primele contacte dintre spanioli şi populaţiile „descoperite" de ei în Mexic, Guatemala sau Peru. Iar dacă ar fi să prelungim analogia, am putea adăuga că nici unul dintre zborurile cosmice ale omului nu s-a putut compara, din punctul de vedere al riscurilor asumate, cu prima călătorie a lui Columb. Astronauţii care au debarcat pe lună cunoşteau dinainte, până în cele mai mici detalii, lumea în care pătrundeau. În schimb, exploratorul genovez şi tovarăşii săi nu puteau avea nici măcar certitudinea că apele oceanului nu sfârşesc cumva într-un abis fără fund sau că dincolo de mare nu vor cădea victime cine ştie căror monştri înspăimântători ignoraţi de locuitorii Lumii Vechi. Ei se aruncau în necunoscut cu un curaj realmente nebunesc, lucru pe care, cu siguranţă, nu l-ar fi făcut dacă nu ar fi fost susţinuţi de o credinţă de nezdruncinat. Or, tocmai o asemenea credinţă îl mâna pe Columb.

Navigatorul genovez s-a considerat dintru început ales de Providenţă pentru a duce la îndeplinire acel vechi vis al Creştinătăţii occidentale care era eliberarea Sfântului Mormânt de sub stăpânirea musulmană. Eşecul Cruciadelor arătase că pentru a izbuti într-o întreprindere atât de dificilă nu ajungeau hotărârea şi curajul, ci erau necesare fonduri uriaşe pentru echiparea şi înarmarea trupelor, iar Columb nu întrezărea un mijloc mai eficient de a face rost de asemenea sume decât procurarea de aur din sursele deja legendare ale Extremului Orient. Iar cum faptul că pământul e rotund era un adevăr de care nu se mai îndoia nici un om instruit, el ajunsese la concluzia că fabuloasele ţări Catai (China) şi Cipango (India) pe care le vizitase şi descrisese Marco Polo (? – 1324), autorul atât de iubit de navigatorul italian, puteau fi atinse traversând Oceanul către vest.

Convingerea lui Columb era atât de puternică încât, încă înainte de a porni în expediţie, el îi scria Papei angajându-se să pregătească, cu banii pe care îi va obţine astfel o oaste alcătuită din cinci mii de cavaleri şi cinzeci de mii de pedestraşi cu care urma să declanşeze Cruciada. Că aceasta era intenţia sa avea să o confirme şi mai târziu în memoriile sale: „Când am făcut demersurile în vederea descoperirii Indiilor, aveam intenţia de a-i conjura pe Rege şi pe Regină, suveranii noştri, să se hotărască la

a cheltui veniturile ce ar fi putut să le parvină din Indii pentru a cuceri Ierusalimul; şi, într-adevăr, aceasta este ceea ce am solicitat".

Privit în lumina acestor declaraţii, Columb nu este un om al timpurilor moderne, deşi numele său figurează printre marile personalităţi ale Renaşterii, ci un produs tipic al mentalităţii medievale, al deja depăşitelor idealuri cavalereşti pe care, numai câteva decenii mai târziu, avea să le ridiculizeze Cervantes în al său *Don Quijote*. Inspirat de textele biblice pe care le citează mereu (păşirea pe valuri a apostolului Petru o citează ca metaforă a propriei aventurări pe ocean, credinţa cât un bob care mută munţii – ca o încurajare pentru el şi ai săi, iar profeţiilor proorocului Isaia le atribuie un sens legat de chiar persoana sa[22]), el este convins că va descoperi Paradisul Terestru, iar această idee obsesivă va fi aceea care îi va bloca înţelegerea reală a lumii descoperite.

Iniţial dispus să vadă numai trăsăturile pozitive ale indigenilor (cum altfel ar fi putut fi locuitorii Edenului?), Columb îi descrie pe aceştia ca fiinţe ingenui, incapabile de răutate sau de invidie, paşnice, blânde, generoase şi, ca atare, apte de a îmbrăţişa de îndată creştinismul. Chiar nuditatea lor, pe care alţi conchistadori aveau să o condamne ca impudică şi degradantă, este pentru el semnul condiţiei adamice, a nevinovăţiei ce caracteriza comportarea oamenilor înainte de căderea în păcat.

Mai târziu, când se confruntă cu opoziţia unora dintre băştinaşi care îi atacă pe spanioli şi distrug icoanele primite de la aceştia, Columb cade în extrema cealaltă: îi vede cruzi, răzbunători, plini de răutate, înclinaţi spre furt şi crimă. Această a doua atitudine nu este cu nimic mai puţin superficială decât prima, ambele datorându-se faptului că exploratorul nu şi-a dorit cu adevărat să cunoască şi să înţeleagă firea şi mentalităţile indigenilor.

Semnificativ, din acest punct de vedere este faptul că nici el şi nici, mai târziu, Cortés nu şi-au pus nici o clipă problema să înveţe limba băştinaşilor pentru a afla ce gândesc cu adevărat aceştia. Mai mult decât atât, Columb, deşi poliglot şi deci conştient de diversitatea limbilor, nici nu credea că sunetele emise de aceştia ar reprezenta cu adevărat o limbă şi îşi propunea să îi transporte în Spania pe câţiva dintre ei pentru a încerca „să îi înveţe să vorbească".

O dată decepţionat de comportamentul indigenilor, Columb trece brusc de la asimilaţionism (iniţial era convins că, prin creştinare, aceştia vor deveni dintr-odată un fel de europeni) la considerarea lor drept „suboameni" şi, în consecinţă, demni numai să muncească pentru spanioli în calitate de sclavi. Printr-o singură schimbare de optică „bunul sălbatic" devenise „câinele jegos" care nu merita decât lanţurile sclaviei.

De altfel, ideea că indienii nu sunt buni de altceva avea să îşi găsească susţinători şi printre intelectualii spanioli ai epocii. Eruditul Ginés de Sepúlveda, în disputa ce l-a opus la Valladolid în 1550 acelui mare apărător al drepturilor indienilor

[22] În prefaţa scrierii sale *Cartea profeţiilor* nu ezită să declare, cu o seriozitate care astăzi ne face să zâmbim: „Am spus deja că pentru realizarea expediţiei Indiilor, raţiunea, matematica şi mapamondul nu mi-au fost de nici un folos. Era vorba numai de împlinirea celor prezise de Isaia".

care a fost călugărul dominican Bartolomé de Las Casas (1474-1566), numit de Carol Qintul „protector universal de todos los Indios", a construit, întemeindu-se pe citate din Aristotel, o întreagă teorie a inegalităţii dintre europeni şi amerindieni. La fel cum trupul trebuie să se subordoneze sufletului, materia formei, femeia bărbatului, copiii părinţilor şi sclavii stăpânilor, indienii trebuie să se supună şi ei spaniolilor, în virtutea inferiorităţii lor naturale în raport cu aceştia. Obiceiurile crude şi imorale ale locuitorilor Lumii Noi, precum canibalismul, sacrificiile umane şi îngroparea de vii a văduvelor împreună cu soţii decedaţi, demonstrează convingător că indigenii nu sunt pe de-a-ntregul fiinţe umane, ci mai degrabă o specie aparte de maimuţe, de unde concluzia că ei nu merită mai mult decât sclavajul.

Este interesant de remarcat că asemenea afirmaţii se mai puteau încă face la treisprezece ani după ce o bulă papală proclamase ca pe un adevăr indiscutabil faptul că indienii sunt oameni în adevăratul înţeles al cuvântului. Papa Paul al III-lea proclama în acest document: „Iisus Hristos a spus: «Mergi şi fă discipoli în toate neamurile». A spus *toate* fără nici o diferenţiere. Indienii fiind oameni adevăraţi, nu vor putea fi lipsiţi, sub nici un motiv, de libertatea lor şi nici de stăpânirea bunurilor lor".

Declaraţiile altor doi avocaţi ai inegalităţii sunt profund semnificative pentru ceea ce înseamnă totala neînţelegere a diversităţii culturale. Profesorul Francisco de Vitoria de la Universitatea din Salamanca considera alimentaţia diferită a indienilor drept un argument îndestulător pentru respingerea dreptului la autonomie al acestora: „ [...] nu sunt mai capabili să se guverneze singuri decât nebunii sau chiar animalele, *ţinând cont că hrana lor nu este cu nimic mai plăcută şi abia dacă mai bună decât cea a fiarelor sălbatice* (subl. n.)". La rândul său, dominicanul Tomas Ortiz evoca şi el hrana diferită, precum şi nuditatea şi refuzul de a purta barbă, plasate pe acelaşi plan cu dezinteresul pentru religia creştină (!), ca dovezi indubitabile ale naturii subumane a indienilor: „Umblă despuiaţi. Mănâncă păduchi, păienjeni şi viermi. Când li se predică misterele religiei, ei spun că ele se potrivesc locuitorilor Castiliei, dar pentru ei nu sunt bune de nimic şi că nu doresc să îşi schimbe obiceiurile. Nu poartă barbă şi dacă le creşte o smulg şi o epilează. De aceea pot afirma că Domnul nu a creat vreodată o rasă cu mai multe vicii şi bestialităţi [...]".

Oponentul lui Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas vede, dimpotrivă numai calităţile indienilor, pe care îi idealizează până la a-i considera mult superiori europenilor: „Aceste popoare în ansamblul lor sunt de la natură numai blândeţe, smerenie şi sărăcie, fără apărare sau arme, fără cea mai mică viclenie, îndurătoare şi răbdătoare ca nimeni pe lume".

Neîndoielnic, descrierea aceasta denotă o superficialitate la fel de mare ca aceea a denigratorilor populaţiei indigene. În această ordine de idei, merită menţionat faptul că, în ciuda deceniilor petrecute în America, Las Casas nu a încercat să înveţe nici el limba localnicilor, astfel încât accesul nemijlocit la cultura şi credinţele acestora îi era, de fapt, blocat. El îi „înţelegea" (în sensul compătimirii pentru suferinţele lor) fără a-i înţelege însă şi în cealaltă accepţiune a termenului.

Convins că indienii prezintă toate datele pentru a deveni creştini, Las Casas a gândit, în prima fază a pledoariei sale promexicane, ca un „asimilaţionist", partizan al integrării populaţiei autohtone în cultura europeană. Cu timpul însă, ataşamentul său tot mai intens pentru cauza indigenilor avea să îl conducă la un soi de „perspectivism", potrivit căruia fiecare popor îşi are dreptatea şi adevărurile sale, nici mai bune şi nici mai rele decât ale altora. El ajunge astfel, în cele din urmă, să găsească justificări până şi practicilor religioase barbare care îi scandalizaseră pe toţi autorii precedenţi. Principalei acuzaţii a lui Sepúlveda, cea privitoare la jertfele umane practicate pe scară largă în Mexicul precolumbian[23], Las Casas le răspunde cu citarea unor episoade din Vechiul Testament (tentativa de sacrificare a lui Isaac de către Avraam şi uciderea de către Iefta a fiicei sale după victoria împotriva amoniţilor), dar şi cu următoarea argumentaţie vădit falacioasă.

Religiozitatea, spune el, contează mai mult decât religia. Or, nişte oameni dispuşi să ofere lui Dumnezeu, sau celui pe care îl consideră Dumnezeu, bunul suprem, viaţa umană, fac prin aceasta dovada unei religiozităţi neîntâlnite nicăieri în Europa. Numai martirii din primele veacuri ale creştinismului, supralicitează Las Casas, mai erau animaţi de o credinţă comparabilă.

Evident, „demonstraţia" generosului dominican se bazează pe un sofism, întrucât nu pot fi puse pe acelaşi plan sacrificiul propriei vieţi, şi nici măcar cel al vieţii unei fiinţe dragi a cărei pierdere îţi sfâşie inima (cazul Avraam), cu asasinarea cu sânge rece a unor străini. Raţionând însă astfel, Las Casas ajunge să nu mai considere drept privilegiată calea creştină către Dumnezeu. Poziţia sa, care astăzi ar trece drept „corectă politic", era, bineînţeles, scandaloasă în contextul ideologic al epocii şi ea i-ar fi putut aduce acuzaţia de erezie dacă cel ce o susţinea nu s-ar fi bucurat de respectul celor mai înalte autorităţi, atât religioase cât şi laice, ale vremii.

Cât priveşte calificarea drept „barbare" a populaţiilor nou descoperite, clericul spaniol o condamnă tot în numele relativismului, argumentând cu citate din Scriptură. Nu însuşi apostolul Pavel scrisese: „Sunt în lume cine ştie câte feluri de limbi [...], dar dacă nu voi şti însemnarea glasului (= semnificaţia cuvintelor, N. n.), voi fi barbar pentru cel ce vorbeşte şi cel care vorbeşte – barbar pentru mine" (I Cor. 14, 10)? De asemenea, obligaţia de a-i trata omeneşte pe indieni o deducea dintr-un precept evanghelic: „Tot ce vreţi să vă facă vouă oamenii, asemenea faceţi şi voi lor, că aceasta este legea şi proorocii" (Mt.7,12). Nu ne mai miră, astfel, îndrăzneala cu care bătrânul călugăr a cutezat să îi ceară, după 1550, împăratului Carol al V-lea abandonarea cuceririlor din America şi restabilirea în drepturi a vechilor căpetenii locale, urmând ca, eventual, acestea să accepte formarea unei uniuni federale cu metropola sub conducerea supremă a suveranului spaniol.

Totuşi, nu trebuie să uităm că, de fapt, comprehensiunea casasiană a fost şi a rămas până la sfârşit produsul unui mit ce s-a datorat lipsei unei cunoaşteri autentice a

[23] Numai în cadrul ceremoniilor prilejuite de inaugurarea de către regele Ahutzotl a noului templu din Tenochtitlan fuseseră ucişi pe altarul zeului războiului Huitzilopochtli nu mai puţin de 80.400 de oameni!

culturii indiene. Teoriile lui Las Casas funcţionau cumva în gol în absenţa informaţiilor concrete privind mentalităţile, obiceiurile şi credinţele indienilor, pe care atât el cât şi majoritatea coloniştilor refuzau să le examineze. Avea să o facă însă, aproape în acelaşi timp cu el, franciscanul Bernardino de Sahagún (1499-1590), autorul inestimabilei lucrări enciclopedice intitulate *Istoria generală a întâmplărilor din Noua Spanie*.

Trăitor în Mexic timp de şapte decenii (din 1529 până la moarte), Sahagún a învăţat la perfecţie nahuatl, limba aztecilor, şi a predat latina tinerilor mexicani de familie bună care studiau la colegiul franciscan din Tlatelolco (actuală suburbie a capitalei Ciudad de Mexico, fostul Tenochtitlan). Dincolo de intenţia, comună tuturor misionarilor iberici, de a-i converti la creştinism pe localnici, obiectiv în vederea căruia înţelegerea religiei acestora constituia o etapă importantă, Sahagún mai urmăreşte, cel dintâi, şi conservarea culturii locale, nu pentru a satisface curiozitatea europenilor, ci pentru a pune la dispoziţia indienilor înşişi tezaurul de tradiţii, în curs de dispariţie, ale străbunilor lor. Din acest motiv, el îşi redactează opera în nahuatl, însoţind-o însă şi de o traducere-comentariu în limba spaniolă.

Ceea ce impresionează în abordarea sa este atât metoda ştiinţifică de lucru (el lucrează pe bază de chestionare adresate celor mai buni cunoscători ai culturii aztece, selectaţi dintre bătrânii supravieţuitori ai genocidului spaniol pe baza informaţiilor obţinute de la elevii săi mexicani), cât şi efortul de obiectivitate, dus până la scrupulul lingvistic de a alege pentru traducerea spaniolă termeni cât mai neutri, astfel încât prezentarea ritualurilor indiene să nu mai conţină nimic evaluativ în ordine morală, cum se întâmplase în majoritatea scrierilor precedente, unde sacrificiile umane erau calificate drept „abominabile” sau „monstruoase”. Sahagún observă că, la câteva decenii după cucerire, bilanţul influenţei civilizaţiei europene asupra culturii aztecilor este unul negativ. „Se dovedeşte că noua organizare îi face pe oameni vicioşi, produce în ei înclinaţii foarte urâte şi înfăptuirile cele mai rele [...], fără a mai ţine seama de bolile grave şi de viaţa lor scurtă”. Visul său, ca şi al altor misionari franciscani, este schimbarea radicală a acestei situaţii, prin constituirea unui stat mexican independent de Spania, dar totodată creştin, „un regat al Domnului pe pământ”.

Sahagun nu este un etnolog, în sensul modern al termenului (principiul etnologiei ar fi „a te cunoaşte pe tine prin celălalt”), dar e, cu siguranţă, un comparatist, deoarece pune mereu în paralel stările de lucruri pe care le descrie cu altele, cunoscute din lecturi. Astfel, se străduieşte să găsească asemănări între panteonul aztec şi cel greco-roman. În schimb, limită uşor de înţeles, el nu încearcă niciodată să compare religia indienilor cu propria sa religie.

Un fel de revers al asimilaţionismului apare în rarele situaţii în care cuceritorii s-au lăsat, la rândul lor, cuceriţi de cultura indienilor. Este cazul, spectaculos, al conchistadorului Gonzales Guerrero, naufragiat încă din 1511 pe coastele Mexicului. Guerrero s-a căsătorit cu o indiancă de rang înalt cu care a avut copii metişi, i-a învăţat pe localnici să construiască forturi de apărare şi s-a asimilat atât de bine încât le-a adoptat acestora portul, s-a tatuat, s-a convertit la religia lor şi a sfârşit prin a

cădea în luptă împotriva propriilor săi conaţionali care îi propuseseră, fără succes, să revină în tabăra spaniolă[24].

Mai ciudat este cazul altui spaniol rătăcit printre indieni, Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, aparent mai integrat culturii locale decât însuşi Guerrero, căci devenise şaman-vindecător. El mărturiseşte însă că nu practica această îndeletnicire din convingere şi nici din interes material (de altminteri îşi câştiga traiul zilnic din neguţătorie), ci din compasiune dezinteresată pentru suferinţele indigenilor. Nedorind să le lezeze sentimentele, de Vaca accepta să joace rolul unui vraci indian, bolborosind formule magice ininteligibile, dar în acelaşi timp se ruga Mântuitorului şi sfinţilor creştini pentru reuşita operaţiunii şi nutrea convingerea nestrămutată că tămăduirea, despre care relatează că survenea fără greş, era rodul acestor rugăciuni. Într-un fel, el anticipa astfel ceva din comportamentul acelor misionari, franciscanii mai întâi, iar mai apoi iezuiţii, care, pentru a câştiga cât mai multe suflete pentru credinţa creştină, erau dispuşi la concesii pe care papalitatea însăşi avea să le condamne în repetate rânduri.

Sintetizând, atitudinea spaniolilor faţă de locuitorii Lumii Noi a acoperit întreaga plajă de opţiuni, de la negarea umanităţii acestora până la o supraestimare la fel de nerealistă. Însă între aceste poziţii extreme pot fi identificate şi abordări mai nuanţate care prevestesc viziunea modernă asupra diversităţii culturale şi a necesităţii unei intercunoaşteri reciproce neafectate de prejudecăţi europocentriste, dar nici de entuziasme generate de un exotism facil.

De cealaltă parte, indienii au pornit iniţial de la concepţia mitică ce vedea în „vizitatorii" de la Răsărit fiinţe divine conduse de zeul Quetzalcoatl, reîntors în patrie după mai multe secole sau milenii, credinţă care a contribuit în mod decisiv la înfrângerea lor de către conchistadorii lui Cortés[25]. Fascinaţi de înfăţişarea şi resursele acestora („case plutitoare", arme de foc şi cai, necunoscuţi în America), ei au fost cei dintâi care au făcut gesturi de apropiere şi au încercat să înţeleagă strania alteritate a invadatorilor. Aşa se face că primii care au învăţat limba celorlalţi nu au fost spaniolii, ci tocmai indienii: interpreta de nahuatl a lui Cortés, nepreţuita Malintzin, devenită doña Marina, şi Geronimo de Aguilar, ostaşul naufragiat împreună cu Gonzago Guerrero, ajuns translator de limbă maya. Oricum, atât europenilor cât şi indienilor le-a trebuit un timp pentru a ajunge să recunoască identitatea umană a interlocutorilor lor, cu deosebirea că pentru unii aceştia păruseră a fi mai degrabă animale, în vreme ce ei înşişi erau luaţi drept zei.

[24] Răspunsul său la această ofertă a fost: „Am devenit cacic, obrazul meu e tatuat, urechile străpunse, uitaţi-vă la copiii mei cât sunt de drăguţi".

[25] Conducătorul spaniol s-a îngrijit permanent să menţină vie această credinţă atât de profitabilă pentru sine, apelând la diverse trucuri pentru a-l convinge şi pe suveranul aztec Moctezuma că lucrurile stau cu adevărat astfel.

ETNOCENTRISM ŞI RASISM

Două maladii ale interculturalităţii sunt deja vizibile în această stranie aventură istorică: *etnocentrismul* şi *exotismul*.

Cel dintâi nu este, câtuşi de puţin, rodul unei devieri patologice, al unei percepţii aberante asupra realităţii. Dimpotrivă, etnocentrismul constituie un impuls tot atât de natural pentru un popor ca şi egocentrismul pentru individ. Este cum nu se poate mai normal ca modul nostru de a fi şi de a trăi să ni se pară firesc şi să resimţim uimire sau stupoare în faţa unor stiluri de viaţă sau comportamente radical diferite. Faptul că alţii nu împărtăşesc aceleaşi valori cu noi nu poate fi decât o dovadă de inconştienţă sau de perversitate. Montesquieu sintetiza această atitudine sub forma celebrei întrebări „Cum poate fi cineva persan?". Lévi Strauss observa că reprezentanţii multor triburi primitive se numesc pe ei înşişi „oameni", dovadă că se îndoiesc de apartenenţa la umanitate a tuturor celorlalte neamuri[26].

În formele sale concrete de manifestare, etnocentrismul poate fi de două feluri: *pasiv* sau *activ*. Varianta pasivă cuprinde toate acele prejudecăţi şi stereotipii care le oferă multor oameni avantajul de a face economie de reflecţie personală pe tema alterităţii. Mai cu seamă dacă există nişte clişee adânc înrădăcinate în mentalul colectiv, este extrem de comod ca ele să fie preluate de indivizi ca adevăruri care nu se mai discută, o dată ce sunt împărtăşite de un număr semnificativ de membri ai societăţii.

Stereotipiile se bazează pe tendinţa general umană de simplificare şi raţionalizare, căreia îi datorăm pe lângă unele erori de judecată regretabile, şi cele mai mari cuceriri ale ştiinţei. Căci, aşa cum o spunea cândva Paul Valéry, marea dilemă a cunoaşterii omeneşti constă în faptul că „simplificarea falsifică, dar, din păcate, complexitatea este inabordabilă". A reduce lucrurile la scheme simple constituie un rău necesar fără de care ştiinţa nu ar fi putut progresa, după cum e tot atât de adevărat că, mai ales în ceea ce priveşte domenii precum socialul, esteticul, relaţiile interumane, reducţionismul poate avea urmări fatale. Doctrine criminale precum comunismul sau nazismul s-au bazat pe astfel de simplificări, menţinute în Occidentul democratic în zona stereotipurilor „inofensive", dar care, o dată activate, au dovedit că pot conduce la tragedii umane de proporţii mondiale. Marele pericol al acestor idei constă tocmai în faptul că, aparent neprimejdioase în condiţii de pace socială, ele sunt folosite, de îndată ce izbucneşte un conflict, ca justificări ale violenţei împotriva celor vizaţi. Ele au aşadar o valoare anticipativă, pregătind şi prevestind o agresiune viitoare, ca în cazul prejudecăţilor rasiste.

Privind lucrurile în perspectivă istorică, putem afirma că geneza rasismului a fost una inocentă. La începuturile sale, rasismul s-a prezentat ca o teorie antropologică bazată pe factori obiectivi: deosebirile de aspect exterior dintre reprezentanţii diferitelor rase umane sunt vizibile „cu ochiul liber", aşadar incontestabile. Noţiunea

[26] Şi în limba romani etnonimul „rom" înseamnă „om".

de rasă nu a fost creaţia unor ideologi perverşi, interesaţi în ridicarea unor oameni împotriva altora, ci un concept elaborat de ştiinţele omului şi, ca atare, la fel de onorabil ca orice altă noţiune vehiculată de acestea. Nimeni altul decât părintele pozitivismului, Auguste Comte, evidenţia, încă în 1852, că indivizii aparţinând diferitelor rase nu au acelaşi creier, fără a trage însă de aici vreo concluzie care să îl facă pasibil astăzi măcar şi de cea mai vagă bănuială de rasism.

Nu trebuie să se înţeleagă că dispreţul faţă de alte popoare şi rase este o achiziţie modernă. Grecii şi romanii care îi numeau „barbari" pe toţi străinii practicau şi ei un etnocentrism pe care l-am putea numi „protorasist", dar avântul ideilor rasiste se leagă de fenomene specifice secolului al XIX-lea, precum colonialismul, urbanizarea şi imigrarea, combinate cu exacerbarea naţionalismului. La elaborarea doctrinei rasiste şi-au adus contribuţia o mulţime de gânditori din cele mai variate domenii: filosofi şi teologi, fiziologi şi anatomişti, istorici şi filologi, pentru a nu-i mai aminti pe scriitorii, poeţii şi călătorii influenţaţi de teoriile biologice la modă în secolul darwinismului.

Astfel, Ernest Renan îi contrapune pe semiţi arienilor, conchizând asupra superiorităţii celor din urmă. Gustave Le Bon stabileşte o ierarhie în care indoeuropenii ocupă primul loc, chinezii şi semiţii – o poziţie intermediară, iar aşa-numitele „rase primitive" se plasează pe ultima treaptă a scării. Arthur de Gobineau, în lucrarea sa de mare răsunet *Eseu despre inegalitatea raselor umane* lansează ideea pesimistă a degenerării raselor ca urmare a metisajului.

În Anglia, unul dintre părinţii gândirii statistice, Francis Galton, întemeiat pe ideile lui Charles Darwin, care îi era şi rudă, organizează în cadrul Societăţii de Sociologie din Londra dezbateri despre eugenism[27] la care participă nume de prim plan ale ştiinţei şi literaturii vremii printre care Max Nordau, Bertrand Russel, Ferdinand Tönnies, George Bernard Shaw sau H. G. Wells. În Germania, ginerele lui Richard Wagner, istoricul şi antropologul Houston Steward Chamberlain, fiu de amiral britanic stabilit la Dresda, a încercat să fundeze antisemitismul pe elemente de antropometrie a raselor, motiv pentru care este considerat astăzi drept unul dintre principalii precursori ai nazismului.

În mod paradoxal, teoriile sale, combătute pe bună dreptate de antropologi, au lăsat urme chiar în gândirea victimelor holocaustului, care continuă să califice drept „rasiste" manifestările antisemite, deşi evreii nu sunt şi nu au fost niciodată o rasă distinctă, ca, de pildă, negrii sau mongolii. De altfel, nici termenul „antisemitism" (introdus de Guillaume Marr abia în 1893) nu a fost unul fericit ales, o dată ce el nu se aplică decât evreilor, cu toate că, în accepţiunea etimologic corectă, ar trebui să se refere şi la alte neamuri semite, ca, de pildă, arabii. S-a putut ajunge astfel ca, în mod

[27] Ştiinţă controversată care îşi propune ameliorarea calităţilor fizice şi mentale ale unor populaţii umane pe baza cunoaşterii legilor eredităţii. Termenul a fost lansat de Galton în 1883. Abuzurile din perioada nazistă au discreditat în mare măsură cercetările din acest domeniu. Totuşi, anumite state au adoptat în ultimele decenii strategii de inspiraţie eugenică (în 1986 în Singapore a fost votată legea potrivit căreia licenţiatelor universitare li se acordă sume suplimentare pentru fiecare copil născut, în timp ce mamele fără studii superioare beneficiază de ajutoare similare dacă acceptă să fie sterilizate după naşterea primului copil).

paradoxal, unele ziare să califice drept „antisemite" atentatele antiisraeliene puse la cale de palestinieni, deşi aceştia sunt ei înşişi semiţi.

Ciudată ne apare astăzi şi faptul că intelectuali evrei din Franţa celui de al doilea Imperiu, influenţaţi de interesul general european pentru studiul unor trăsăturile fenotipice precum dimensiunea craniilor şi a oaselor, pigmentarea pielii, culoarea ochilor şi a părului, etc., s-au străduit, la rândul lor, să demonstreze cu argumente antropometrice tocmai superioritatea „rasei" evreieşti asupra popoarelor indoeuropene[28].

O dată cu instaurarea nazismului în Germania, termenul de „rasă" şi-a extins sfera îmbrăcând formele cele mai aberante. Chiar şi ţiganii, indoeuropeni sadea, au fost trataţi drept o rasă aparte (evident, inferioară şi deci pasibilă de eliminare fizică). Ba, mai mult decât atât, politica rasistă a statului a asimilat până şi homosexualii şi bolnavii mintal unui grup rasial, justificând astfel exterminarea acestora. Nu numai antropologia, ci şi medicina, biologia, genetica, etnologia, psihiatria, ştiinţele juridice, arheologia şi demografia au fost puse în slujba demonstrării superiorităţii ariene şi, pe cale de consecinţă, a imperativului eliminării reprezentanţilor celorlalte rase.

Simpla parcurgere a eseisticii şi a presei interbelice ne arată cât de obsedantă era ideea de rasă pentru intelectualii şi oamenii politici ai vremii. Până şi reprezentanţii stângii europene, în nici un caz suspectabili de atitudini propriu-zis rasiste, apelau în discursul public la o retorică rasială. Astfel, bunăoară, premierul socialist francez Léon Blum evoca în Adunarea Naţională datoria raselor *superioare* de a ridica nivelul de civilizaţie şi cultură al raselor inferioare. Declaraţia sa este cu atât mai surprinzătoare cu cât Blum era el însuşi evreu[29] şi, ca atare, ar fi fost de aşteptat să nu accepte, mai ales într-o perioadă de recrudescenţă a antisemitismului, principiul inegalităţii raselor. Climatul politico-cultural al epocii era însă de aşa natură încât un evreu socialist putea gândi în termeni nu cu mult diferiţi de cei vehiculaţi de propaganda extremei drepte, cu deosebirea că el îi plasa, firește, pe evrei în categoria „raselor superioare" chemate să civilizeze lumea.

Părinţilor sociologiei le revine meritul de a fi săpat la temelia edificiului teoriilor rasiste, prin deplasarea accentului dinspre deosebirile rasiale către cele socio-culturale. Deşi nu a abordat niciodată în mod direct problema rasei, Émile Durkheim a formulat, într-un răspuns dat în 1894 la un chestionar despre antisemitism, o explicaţie a manifestărilor rasiste în spiritul mitului „ţapului ispăşitor": „Când societatea suferă, ea simte nevoia să găsească pe cineva căruia să îi poată imputa răul, cineva pe care să se răzbune pentru deziluzia sa". Teza sa anticipează un mare număr de lucrări actuale care susţin că, adesea, prejudecăţile rasiale nu izvorăsc din contactul direct cu grupul rasial incriminat (există antisemiţi care nu au cunoscut niciodată vreun evreu!).

---

[28] Michel Wieviorka, *Spaţiul rasismului*, Humanitas, 1994, p.23.

[29] Un alt celebru prim-ministru evreu, Benjamin Disraëli (1804-1881), devenit susţinătorul cel mai înfocat al colonialismului britanic din epoca victoriană scria, cu câteva decenii mai înaintea lui Léon Blum, *„all is race; there is no other truth"* (totul este rasă; alt adevăr nu există).

Reconsiderarea socio-psihologică a raporturilor interrasiale îşi are însă originea în concepţia lui Max Weber, care, a arătat că ceea ce contează nu este atât realitatea obiectivă a rasei, cât sentimentul apartenenţei la o rasă anume. „Nu există rasă, afirmă Weber, decât dacă există o conştiinţă de rasă ancorată într-o apartenenţă comunitară care poate conduce la acţiuni de tipul segregării, bazate nu pe caracteristici ereditare, ci pe *habitus*". Pe aceeaşi linie, sociologul american William Sumner a atras atenţia asupra erorii de a se atribui rasei ceea ce ţine de moravuri sau de ethosul popoarelor.

O dată cu Franz Boas şi şcoala sa, nou creata antropologie culturală se desprinde de antropologia fizică precedentă. La Congresul Universal al Raselor din 1911, Boas încheie lucrările afirmând că "trebuie respinsă, în mod evident, vechea idee a stabilităţii absolute a tipurilor umane şi, o dată cu ea, credinţa în superioritatea ereditară a anumitor tipuri asupra altora".

Un rol important în cristalizarea noii teorii a raporturilor interrasiale (*race relations*) l-au avut cercetătorii „şcolii din Chicago" şi, în primul rând, fondatorul acesteia Robert E. Park (1864-1924). Deşi puternic influenţat de evoluţionismul darwinist (orientarea sociologică a şcolii s-a numit „ecologie urbană" tocmai pentru că aplica raporturilor dintre grupurile etnice coexistente în oraşul Chicago concepte preluate din biologia populaţiilor animale, precum adaptare, colonizare, invazie, izolare, migraţie, parazitism segregare, etc.), Park susţinea că, dacă există conflicte între albi şi negri, acestea se datorează nu diferenţei de rasă, ci problemelor sociale, faptului că unii au fost stăpâni iar ceilalţi sclavi şi, ca urmare, excluşi apriori din competiţia socială.

După abolirea sclaviei, s-a creat un sistem de caste în care raporturile interumane erau reglate de o „etichetă" specifică, un ansamblu de ritualuri, un protocol social conform căruia fiecare individ şi fiecare grup făcea exact ceea ce se aştepta de la el. O dată acceptată, noua situaţie a asigurat un echilibru vremelnic, ceea ce făcut ca nici de această dată problema concurenţei să nu se pună, întrucât competitorii prezumtivi continuau încă să alerge pe culoare diferite. Dar treptat, apariţia unei pături de intelectuali negri şi migraţia masivă a oamenilor de culoare dinspre Sudul rural către Nordul industrializat au tins să dezagrege sistemul castelor, antrenând încercări ale albilor de a-i împiedica pe negri să intre în concurenţă cu ei.

Park consideră însă că această situaţie are numai un caracter tranzitoriu şi rămâne încrezător într-un viitor în care diferenţele dintre rase nu vor mai conta în relaţiile sociale. Totul depinde, în viziunea sociologului american, de menţinerea sau abandonarea conştiinţei de rasă (*race consciouness*) care „trebuie considerată ca un fenomen de aceeaşi natură cu conştiinţa de clasă sau de castă" şi, ca urmare, poate fi depăşită. Afirmând că „relaţiile dintre rase diferite nu sunt decât relaţii între indivizi conştienţi de aceste diferenţe", Park se dovedeşte un partizan „avant la lettre" al interacţionismului simbolic, curent potrivit căruia societatea este o sumă de raporturi stabilite nu între indivizi, ci între aceştia şi imaginile pe care ei şi le-au creat cu privire la ei înşişi şi la ceilalţi.

După cum s-a putut observa, pentru Park rasismul este, mai degrabă, un fel de conservatorism; el se naşte din dorinţa albilor de a-şi menţine anumite privilegii de ordin social, pe care este însă inevitabil să le piardă cu trecerea timpului, ceea ce va antrena o reducere a importanţei deosebirilor rasiale în viaţa societăţii americane.

Anii ’30 ai secolului al XX-lea marchează începutul unei noi orientări, evidente mai ales în cercetările lui John Dollard. Acesta, după mai multe luni de locuire într-un oraş american din Sudul îndepărtat, desemnat convenţional prin numele fictiv de „Southtown”, elaborează un studiu extrem de amplu şi amănunţit al vieţii economice, politice şi private din această localitate, încercând să evidenţieze mecanismele psihologice[30] care stau la baza prejudecăţilor rasiale. Concluzia sa este că atitudinile albilor faţă de negri nu decurg din contactul cu ei, ci din contactul cu *atitudinea predominantă* faţă de ei. Prejudecăţile par să se reproducă fără un motiv obiectiv şi, de aceea, Dollard consideră că pentru a le înţelege este necesar să se analizeze formarea personalităţii celor ce sunt purtătorii şi transmiţătorii mai departe ai acestor prejudecăţi.

În spiritul tezelor freudiene care l-au inspirat, el susţine că restricţiile impuse în copilărie generează frustrări care se manifestă ulterior sub forma unei agresivităţi sporite. Cum însă grupul de apartenenţă nu încurajează asemenea tendinţe, individului nu îi mai rămâne decât să se întoarcă împotriva străinului, a celui de altă etnie sau rasă, fără ca pentru aceasta să fie necesară producerea unui eveniment concret care să îi justifice ostilitatea. Prejudecata apare astfel ca un mod de a rezolva probleme a căror origine se află în cu totul altă parte decât acolo unde ajung să se manifeste.

Perspectiva lui Dollard a fost completată de cercetările unui larg colectiv condus de Gunnar Myrdal. Aceste investigaţii s-au concretizat în lucrarea monumentală intitulată *O dilemă americană. Problema negrilor şi democraţia modernă*. Myrdal pune aici probleme rasismului în termenii moralei, susţinând că albii americani trăiesc un conflict interior născut din contrastul vădit dintre credo-ul lor creştin şi interesele economice, sociale, sexuale, de prestigiu şi de conformitate cu normele care le orientează acţiunea practică. Constatând că prejudecăţile rasiste nu pot fi explicate prin particularităţile negrilor înşişi, Myrdal ajunge la concluzia că rasismul se întemeiază în mai mare măsură pe ignorarea decât pe cunoaşterea celuilalt.

Acumulare de stereotipuri încărcate afectiv, rasismul se dovedeşte a avea un caracter frapant iraţional. Myrdal observă, de exemplu, că acelaşi sudist poate să laude virtuţile bunilor negri de altădată şi, totodată, să denunţe viciile oamenilor de culoare contemporani, atitudine ilogică, întrucât, dacă ceea ce se incriminează sunt trăsături de ordin rasial, acestea nu aveau cum să se schimbe de la o generaţie la alta, iar ceea ce s-a modificat eventual într-un interval atât de scurt nu poate aparţine planului biologic, ci numai celui social.

[30] Puternic influenţat de psihanaliză, Dollard a fost poreclit, pe drept cuvânt, „primul freudian din ştiinţele sociale americane”.

S-a spus că ceea ce a evidenţiat studiul lui Myrdal a fost mai degrabă o anumită incoerenţă în gândirea albilor şi nu neapărat o dilemă, aşa cum a ţinut el să o numească, adică un blocaj adevărat, deoarece, pe de o parte, se vorbea şi de tendinţe de asimilare individuală a negrilor, iar, pe de alta, nici imaginea prea idealizată a credo-ului american nu corespundea întru totul realităţii. Poate că meritul principal al lui Myrdal este acela de a fi făcut însă pasul de la problematica relaţiilor albi-negri la examinarea contradicţiilor interne ale gândirii rasiste înseşi.

Preocupările lui Dollard pentru substratul psihic al prejudecăţilor rasiste au fost reluate, într-o nouă formă, de Theodor Adorno. Acesta a analizat rasismul în general şi antisemitismul în particular ca produse ale unui anumit tip de personalitate: autoritară, conservatoare, antidemocratică, etnocentristă. Reprezentant al şcolii de la Frankfurt, amestec paradoxal de marxism şi freudism, Adorno susţinea că un atare tip psihologic nu poate fi decât produsul unei copilării frustrante, rod al educaţiei religioase (?) care ar impune supunerea necondiţionată faţă de părinţi, dar o supunere lipsită de dragoste, un fel de identificare superficială cu modelul paternal, grevată de un la fel de puternic resentiment faţă de opresiunea exercitată de aceştia. Rezultatul ar fi o combinaţie explozivă de conformism şi dorinţă de a distruge stâlpii autorităţii tradiţionale a instituţiilor consacrate. Adăugându-se la aceste tendinţe şi aceea a transferării propriilor slăbiciuni şi defecte asupra altora se obţine portretul caricatural al nazistului a cărui distrugere în efigie constituia un obiectiv de bază al neo-marxiştilor din Şcoala de la Frankfurt.

Tot tributară viziunii psihanalitice este şi poziţia, mai recentă, a Juliei Kristeva pentru care străinul ce îţi trezeşte animozitate este de fapt propriul tău inconştient (mai precis, „umbra” din schema jungiană a aparatului psihic individual), o revenire a frustrărilor refulate, a spaimei de moarte şi, pentru bărbaţi, a fricii de sexul feminin (?!). Conform acestei ipoteze, străinul ar sălăşlui în noi, iar atunci când ne luptăm cu el nu facem decât să ne războim cu propriile noastre complexe. O atare abordare scoate cu totul din discuţie conceptul de rasă, numai că, dat afară pe uşă, acesta reintră pe fereastră, aşa cum au arătat-o manifestările rasiste cu sens inversat ale militanţilor mult mediatizatei *black power* americane. Se dovedeşte astfel că nu numai albii profesează idei rasiste în raport cu oamenii de culoare, cum încercau să argumenteze majoritatea teoreticienilor citaţi, ci şi negrii, care le pot răspunde cu aceeaşi monedă.

SURSELE ISTORICE ALE RASISMULUI

S-a discutat îndelung asupra originilor ideologiei rasiste. Hannah Arendt îi situează începuturile în Vechiul Regim francez, când îngrijorată de ascensiunea burgheziei, nobilimea a încercat să îşi apere privilegiile apelând la argumente de ordin genealogic. Astfel, contele de Boulainvilliers a explicat superioritatea aristocraţiei prin originea ei rasială diferită, care ar îndreptăţi-o să ţină sub dominaţia sa celelalte clase sociale.

În Germania, autorii romantici vorbeau, dimpotrivă, despre o nobleţe naturală care nu depinde de apartenenţa la o clasă anume, dar opinia lor era că sursa acestei nobleţi trebuie căutată tot într-un factor ereditar: originea tribală comună a naţiunii.

În fine, în Anglia, ideologia rasistă a luat naştere din ideea că libertatea nu este un concept universal (cum ar fi putut accepta aşa ceva stăpânii celui mai întins imperiu din istorie?), ci un atribut exclusiv al naţiunii engleze, la care s-a adăugat influenţa tezelor darwiniste privind lupta pentru existenţă şi supremaţia naturală a celor mai puternici. Poligenismul, teorie conform căreia rasele au origini diferite şi nu pot fi aduse la acelaşi numitor, deoarece există între ele o distanţă biologică ce nu poate fi anulată, şi eugenismul, la care ne-am referit deja, au contribuit, la rândul lor, la configurarea unui rasism britanic suficient de convingător pentru a-l fi putut contamina, cum am mai arătat (v. nota 29), până şi pe un om politic evreu ca Benjamin Disraëli.

O opinie diferită privind apariţia rasismului este cea susţinută de Louis Dumond, care o atribuie luptei dintre individualism şi „holism”. Prin acest ultim termen el înţelege principiul ierarhic aflat la baza organizării societăţilor tradiţionale, în cadrul cărora individul se subordona necondiţionat grupului din care făcea parte. O dată cu epoca luminilor, individualismul a început să mineze convingerile holiste, iar rasismul a apărut tocmai în condiţiile tensiunii dintre aceste două tendinţe. Naşterea ideologiei naziste i se pare lui Dumond a fi fost un fenomen perfect previzibil tocmai pentru că poporul german se caracteriza, în mai mare măsură decât altele, printr-o mentalitate preponderent holistă, în timp ce evreii, împotriva cărora s-a concentrat întreaga ură a regimului, reprezentau purtătorii exponenţiali ai individualismului. Hitler întruchipa, aşadar, sfâşierea psihologică a societăţii germane între holismul ei tradiţional şi tendinţele tot mai marcate către un individualism pe care îl refulase în zonele obscure ale inconştientului colectiv şi care, prin cunoscutul fenomen de proiecţie psihanalitică, se transforma acum în motiv de ură faţă de evreii individualişti. Se vede că, deşi punctul său de plecare a fost unul cu totul diferit, Dumond a ajuns şi el la o interpretare cvasi-freudiană a genezei antisemitismului german.

Dacă, aşa cum s-a arătat, o parte dintre analiştii fenomenului rasist îi caută sursa în străfundurile inconştientului individual sau colectiv, alţii speră să o întrezărească în străfundurile istoriei, în zona miturilor fondatoare ale popoarelor europene. Léon Poliakov, autor al unei impozante *Istorii a antisemitismului*, aparţine

acestei din urmă categorii. Generalizând manifestările, mai degrabă punctuale, ale ostilităţii istorice faţă de evrei, acesta este convins de unitatea şi continuitatea multimilenară a fenomenului antisemit, pe care îl pune pe seama mitului arian care ar sta la baza formării naţiunilor occidentale.

Ideea că demonizarea evreilor şi-ar avea sursa în conştiinţa originii comune ariene pe care popoarele Europei ar fi avut-o încă din Antichitate pare însă neverosimilă, iar dacă într-adevăr a existat un curent antisemit care a depăşit graniţele naţionale este cu mult mai plauzibil ca el să fi fost alimentat de apartenenţa comună nu la o „rasă" (cea ariană nici nu este una în sens strict), ci la Creştinătate. În apariţia temelor antiiudaice, acuzaţia de deicid[31] adusă evreilor a contat evident cu mult mai mult decât un discutabil mit fondator al Occidentului, fapt dovedit şi de violenţa pogromurilor izbucnite tocmai în Europa de Est, în Rusia şi Ucraina, unde originea ariană comună a europenilor era o temă total necunoscută. Iar dacă este vorba de mituri, cu siguranţă că cele ale conspiraţiei[32] au avut cel mai important cuvânt de spus, lucru recunoscut şi de Poliakov, a cărui demonstraţie se înscrie de la un punct încolo pe direcţia astăzi în mare vogă a mitologiei complotului.

Tocmai faptul că, din punct de vedere religios, constituiau un corp străin în sânul societăţilor creştine, iar multe dintre practicile lor de cult se bazau mai puţin pe Biblie şi mai mult pe codificări ulterioare, în principal talmudice, lăsând impresia de devieri periculoase de la credinţa „normală", îi expunea pe evrei bănuielii că se dedau la ritualuri criminale. Ironia soartei făcea ca acuzaţiile care li se aduceau periodic încă din epoca medievală să semene ca două picături de apă cu cele puse în sarcina creştinilor persecutaţi din vremea stăpânirii romane. În aţâţarea mâniei populare împotriva primilor creştini, un rol important l-au jucat tocmai zvonurile potrivit cărora aceştia practicau omorul ritual şi antropofagia (nu recunoşteau oare ei înşişi că mănâncă trupul şi beau sângele Domnului lor?), adică exact ce avea să circule în mediile creştine neinstruite cu privire la evrei de fiecare dată când tensiunile interetnice şi sociale depăşeau o anumită cotă[33].

Interesant este însă faptul că în Evul Mediu timpuriu şi chiar până dincolo de anul 1000 manifestările antiiudaice în Europa au fost aproape inexistente. Cu excepţia Spaniei, unde, în ultimul secol de existenţă a regatului vizigot, evreii au fost puşi în faţa alternativei *botez sau exil,* nu s-au înregistrat persecuţii sau pogromuri, iar după ocuparea de către arabi a Peninsulei Iberice în anul 711 ei s-au bucurat de linişte, urmarea acestei situaţii fiind nu doar o remarcabilă prosperitate (în secolul al XIV-lea

[31] Un colind din Transilvania cules de Alexiu Viciu (*Colinde din Ardeal*, Bucureşti, 1914) şi citat de Andrei Oişteanu (*Mythos & Logos – studii şi eseuri de antropologie culturală*, Editura Nemira, 1998, p.184) versifică astfel ideea deicidului: „Jidovii s-au adunat / Tot cu furci şi cu topoare / Pe Dumnezeu să-l omoare".

[32] Tema a fost analizată pe larg de Norman Cohn în *Istoria unui mit. Conspiraţia evreiască şi „Protocoalele înţelepţilor Sionului".*

[33] „De sărbătorile jidoveşti – sună o credinţă populară din nordul Moldovei – jidovii nu mănâncă decât pască plămădită cu sânge de creştin; un copil pe care-l fură îl pun într-un poloboc, ale cărui doage sunt bătute cu piroane, şi-l dau tăval(ă) ca să moară copilul, după ce i s-a scurs sângele prin înţepături" (Andrei Oişteanu, *Op. cit..*, p.212).

numai în oraşul Toledo existau zece sinagogi de mari dimensiuni), ci şi o înflorire culturală fără precedent[34].

Abia în 1096, în contextul vastei campanii propagandistice în favoarea primei Cruciade, se dezlănţuie o prigoană de amploare. În paralel cu deplasarea către Ierusalim a armatei de cavaleri, bande de oameni fără căpătâi preferă să îi combată pe „necredincioşii" la faţa locului, atacând şi prădând oraşele în care existau comunităţii evreieşti. Valea Rinului a fost astfel teatrul unor violenţe şi jafuri de proporţii. Teama de a împărtăşi soarta victimelor a determinat marea masă a populaţiei să îi abandoneze pe evrei în mâinile jefuitorilor. În apărarea lor a sărit însă biserica: la Speyer, de pildă, însuşi episcopul locului a luptat cu arma în mână pentru a opri masacrul.

Acesta era însă numai începutul. Secolul al XI-lea avea să fie martorul primelor acuzaţii de omor ritual[35] aduse evreilor din Anglia (Norwich, în 1144) şi Franţa (Blois, în 1181), prilej cu care se povesteşte că întregi comunităţi evreieşti au fost exterminate[36]. Din nou biserica a intervenit şi, prin glasul prestigioasei personalităţi a Creştinătăţii occidentale care a fost sfântul Bernard de Clairvaux a condamnat aceste excese, blocând extinderea violenţelor. În veacul următor, decrete regale încep să impună evreilor portul de însemne distinctive, precum rondela în Franţa, tablele legii în Anglia şi „pălăria evreiască" în Germania. Au loc, de asemenea, primele expulzări: în 1290 din Anglia, în 1306 şi din nou în 1384 din Franţa. O serie de cărţi de largă circulaţie în mediile populare ca, de exemplu, *Les miracles de Notre Dame* de Gautier de Coiney răspândesc calomnii şi zvonuri duşmănoase despre evrei. Un atare zvon, potrivit căruia evreii de conivenţă cu leproşii otrăveau fântânile, avea să facă victime

[34] Aflaţi în slujba califilor de Córdoba, erudiţii evrei au contribuit la marea înflorire culturală de la curtea emirului Abderrahman al III-lea (912-961), într-o vreme în care restul Europei se confrunta cu „secolul întunecat" al invaziilor normande şi maghiare. În veacurile următoare, până la izgonirea definitivă a arabilor din peninsulă (1492), evreimea spaniolă va da unele dintre personalităţile cele mai strălucite din întreaga sa istorie: poeţi ca Salomon Ibn Gabirol (1020-1057) şi Iehuda Halevy (cca.1075-1141), ori filosofi de talia celebrului Maimonide (Moise ben Maimon 1135-1204).

[35] Asemenea acuzaţii au fost reluate mereu pe parcursul istoriei europene, culminând cu perioada nazistă. Chiar la scurt timp după instalarea la putere a lui Hitler, ziarul *Der Stürmer* dedica crimelor rituale ale evreilor o ediţie specială cu un tiraj de 130.000 de exemplare, ilustrate cu gravuri medievale care prezentau „evrei folosind sânge uman în cadrul tradiţiilor religioase".

[36] Episodul Norwich 1144 poate servi ca exemplu pentru perspectiva diametral opusă asupra aceluiaşi eveniment istoric pe care o oferă situarea pe poziţii cultural-religioase diferite. Citim astfel în *Dicţionarul Enciclopedic de Iudaism* (Editura Hasefer, Bucureşti, 2000, p.973): „În 1144, creştinii din Norwich au formulat, pentru prima oară în Europa apuseană, o acuzaţie de omor ritual: într-o sâmbătă sfântă a fost descoperit cadavrul unui băieţel, pe nume William, decedat după cât se pare în urma unei crize violente de epilepsie; foarte repede s-a răspândit zvonul că ar fi fost ucis de către evreii dornici să-şi bată joc de patimile lui Hristos, atunci când era Paştele evreiesc". Pe de altă parte, *Dicţionarul Oxford al Sfinţilor* de David Hugh Farmer (Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999, pag. 540) consemnează următoarele: „William din Norwich, asasinat în 1144, se presupunea de către evrei în scopuri rituale. În conformitate cu Thomas din Monmouth, un călugăr din Norwich care i-a scris *Viaţa* cam pe la 1169, William, un băiat de 12 ani, era ucenic la un cojocar din Norwich. El a fost răpit de un străin care i-a făgăduit că avea să devină ajutor de bucătar în locuinţa arhidiaconului. În schimb, a fost sufocat, tuns, torturat cu o cunună de spini şi crucificat [...]. Cultul lui a început chiar din momentul în care a fost descoperit trupul copilului, neîngropat, într-o pădure. Leşul a fost transportat la Casa de întrunire a canonicilor şi ulterior la Capela Martirilor (ulterior Jesus Chapel) din catedrală. Cultul a fost popular, dar efemer. Viziuni şi presupuse miracole au însoţit transferarea moaştelor în 1151 [...]. Capela construită pe locul morţii sale a devenit pentru o vreme centru de pelerinaj, însă s-a degradat cu multă vreme înainte de Reformă". Comentariile sunt de prisos!

în Franţa în anii 1321-1322. Creşterea animozităţii faţă de evrei a produs şi organizarea în Alsacia şi Franconia a bandelor de *Judenschläger* (omorâtori de evrei). Sindromul „ţapului ispăşitor" va lua apoi extindere în timpul marii ciume din 1348 care a ucis o treime din populaţia Europei, când evreii sunt făcuţi răspunzători de răspândirea bolii, iar violenţele nu încetează decât după ce însuşi papa Clement al VI-lea intervine pentru a-i dezvinovăţi pe cei acuzaţi pe nedrept, arătând că ciuma îi ucide şi pe aceştia la fel ca şi pe creştini.

În aceeaşi ordine de idei, se cuvine subliniat faptul că atitudinea sistematică a Bisericii faţă de aceste excese a fost una de protejare a evreilor împotriva manifestărilor violente ale mulţimilor. Bula pontificală *Sicut Iudeis* în care, la sfârşitul secolului al VI-lea, papa Grigore cel Mare (590-604) afirma că nu trebuie atentat nici la viaţa, nici la bunurile evreilor[37], a fost reluată şi întărită mereu pe parcursul secolelor XII-XV[38].

Totuşi, dacă respingea cu indignare agresiunile la adresa evreilor, Biserica occidentală nu era mai puţin hotărâtă să îi izoleze pe aceştia, considerând că ei pot contamina cu idei religioase greşite obştea creştinilor. Astfel trebuie interpretată introducerea, începând cu Conciliul de la Lateran din 1215, a unor semne distinctive obligatorii pentru evrei, însemne care s-au menţinut până la Revoluţia Franceză. Ideea nu era cu totul nouă. Încă de la începutul secolului al VIII-lea, califul Omar al II-lea decretase ca toţi evreii de sub jurisdicţia sa să poarte o centură galbenă, culoare care, în mod ciudat, va rămâne aceeaşi sub toate regimurile potrivnice evreilor până la cel nazist inclusiv. Socotiţi şi ei necredincioşi şi, ca atare, cetăţeni de rangul doi, creştinii erau obligaţi de autorităţile arabe să poarte, la rândul lor, centuri de culoare albastră.

În contrapartidă, canonul 68 al Conciliului de la Lateran impunea nu numai evreilor, ci şi musulmanilor portul de însemne specifice, lăsându-se fiecărui stat al Europei catolice libertatea alegerii acestor însemne. Astfel, în Franţa şi Italia s-a impus purtarea unei rondele de stofă galbenă (fr. *rouelle*, it. *rota*), în Germania o pălărie conică de aceeaşi culoare (germ *Judenhut*, lat. *pileus cornutus*), iar în Anglia aşa-numita *tabula*, o emblemă ce reproducea forma tablelor legii primite de Moise pe muntele Sinai. Caracterul infamant al pălăriei conice reiese şi din faptul că un obiect asemănător se punea, de asemenea, pe capul ereticilor şi al vrăjitoarelor atunci când erau expuşi în public, în cadrul unor ceremonii dezonorante sau în *autodafé*-uri[39]. În Spania, ereticii condamnaţi de Inchiziţie la ardere pe rug erau obligaţi, la rândul lor, să poarte o pelerină galbenă care aducea cu veşmântul călugărilor benedictini, motiv

[37] „După cum nu trebuie acordată evreilor nici o libertate în comunităţile lor dincolo de ceea ce este permis potrivit legii, tot aşa ei nu trebuie obligaţi să sufere nici un prejudiciu de la ceea ce le este recunoscut. De aceea, cu toate că preferă să se menţină în încăpăţânarea lor, mai curând decât să recunoască spusele profeţilor şi tainele scrierilor lor şi să ajungă astfel la cunoaşterea credinţei creştine şi la mântuire, totuşi, deoarece ei cer protecţia şi ajutorul nostru, le acordăm scutul protecţiei noastre, în acord cu bunătatea cucerniciei creştine".

[38] Chiar declinul cultului lui William din Norwich s-a datorat, în mare măsură, scrisorilor papale ale lui Inocenţiu al IV-lea din 1247 şi Grigore al X-lea din 1272, care respingeau energic acuzaţiile că evreii ar comite omoruri rituale. Cu toate aceste intervenţii hotărâte, asemenea acuzaţii se vor repeta în Italia în 1475 şi în Germania de-a lungul întregului secol al XVI-lea.

[39] De aici şi tradiţia reprezentării vrăjitoarelor cu pălării conice în cărţile pentru copii şi în filmele de animaţie.

pentru care se numea chiar *san-benito*. Cum „moda" Judenhut-ului era improprie pentru femei, evreicele din Germania trebuiau să poarte clopoţei aninaţi de poalele rochiilor, astfel încât apariţia lor să fie semnalată de la distanţă[40].

Deveniţi prin Răpirea Bucovinei locuitori ai imperiului catolic al Austriei, evreii din nordul Moldovei aveau să fie supuşi şi ei unei legislaţii asemănătoare: în 1780 Comisia Imperială de la Viena le impunea să poarte pe calota pălăriei sau pe căciulă o panglică galbenă cu o lăţime de două degete[41]. Moartea împărătesei Maria Tereza în chiar acel an avea să schimbe însă radical politica Habsburgilor faţă de evrei. Urmaşul ei, monarhul „luminat", de obedienţă francmasonică, Iosif al II-lea a anulat toate decretele privitoare la discriminarea evreilor, inclusiv semnele distinctive obligatorii şi a inaugurat o politică de asimilare, care avea să îi nemulţumească pe evreii înşişi. Prin „Reglementarea sistematică a statutului neamului evreiesc" (*Systematica Gentes Judaicae Regulatio*) din 1783, erau obligaţi, fie că o doreau, fie nu, să se îmbrace ca toată lumea „hainele obişnuite până acum fiind admise numai pentru rabini". Chiar celebrul Moses Mendelssohn (1729-1786), gânditor iluminist şi port-drapel al emancipării evreilor germani, a protestat împotriva edictului de toleranţă al lui Iosif al II-lea, văzând în el un pericol pentru identitatea naţională şi religioasă a evreilor: „Dacă recunoaşterea dreptului de cetăţean pentru evrei, scria el, presupune obligaţia de a se dezice de legile iudaismului, atunci mai bine renunţăm la drepturile cetăţeneşti"[42].

În Ţara Românească şi în Moldova, ca de altfel în tot spaţiul ortodox european, nu s-au purtat stigmate etnice sau confesionale şi, spre deosebire de ruşi sau ucrainieni, românii nu s-au dedat la pogromuri, iar domnitorii au păstrat o constantă atitudine binevoitoare faţă de evrei. În 1710 însuşi Dimitrie Cantemir a soluţionat în favoarea evreilor o cauză judiciară de omor ritual.

Cu totul alta a fost în aceeaşi vreme atitudinea autorităţilor regale din ţările occidentului european. După ce se înconjuraseră cu aşa-numiţii „evrei de curte"[43], deveniţi uneori favoriţi atotputernici, suveranii au constatat că pot profita de eficienţa economică a evreilor şi au trecut la spolierea sistematică a comunităţilor. În Anglia secolului al XIII-lea prin impunerea de taxe şi impozitele extraordinare, evreii au fost aduşi în stare de faliment, după care, nemaiputând fi de nici un folos, au fost expulzaţi din ţară în 1290. La fel procedase în Franţa regele Filip-August în 1182, dar se

[40] Stigmatul sonor era utilizat încă de multă vreme în cazul leproşilor, obligaţi să îşi anunţe sosirea cu ajutorul unor „cârâitori" care îi puneau în gardă pe oamenii sănătoşi pentru a se pune la adăpost. De altfel, asocierea leproşilor cu evreii („leproşi spirituali") era curentă în epocă (am menţionat deja acuzaţiile aduse ambelor comunităţi de a fi otrăvit fântânile din Franţa în secolul al XIV-lea).

[41] Lya Benjamin, *Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1990, vol. II/2, p.202.

[42] Idem, p. 338.

[43] Unul dintre ultimii evrei de curte intraţi în legendă a fost Joseph Süsskind Oppenheimer (1698-1738), consilier privat al ducelui Carl Alexander de Würtemberg, căzut în dizgraţie, condamnat la moarte şi spânzurat pentru delapidare şi administrare frauduloasă a finanţelor statului. Cariera sa i-a inspirat lui Lion Feuchtwanger (1884-1958) romanul *Evreul Süss*, ecranizat în mod tendenţios de regizorul german Veit Harlan în 1940. Filmul acestuia a constituit unul dintre punctele forte ale propagandei antisemite a regimului hitlerist, bucurându-se de o difuzare fără precedent în toate ţările ocupate sau aliate cu Germania în timpul celui de al doilea război mondial.

răzgândise rechemându-i şapte ani mai târziu. După încă un veac, Filip al IV-lea cel Frumos avea să îi izgonească din nou pentru a pune mâna pe imobilele lor. A urmat un şir de expulzări din Italia (Perugia 1485, Gubbio, 1486, Ravenna 1491, Brescia 1492, Florenţa 1494, etc), Lituania (1495) şi Portugalia (1496-1497). Dar cea mai amplă expulzare a fost neîndoielnic cea din Spania din 1492 (circa 100.000 de persoane), prin care s-a lichidat una dintre cele mai productive în plan cultural dintre comunităţile evreieşti ale Europei.

Istoria persecuţiilor la care au fost supuşi evreii ar putea continua cu pogromurile est-europene (de la masacrele din timpul răscoalei cazacilor conduşi de Bogdan Hmelniţki din 1648-1649 la pogromul de la Chişinău din 1903), dar obiectivul urmărit aici nu este inventarierea persecuţiilor, de care, de altfel, au avut parte, mai mult sau mai puţin, multe alte neamuri, unele dispărând chiar definitiv de pe scena istoriei. Ceea ce ni se pare mai important de lămurit în contextul definirii rasismului este: care dintre manifestările antievreieşti trebuie considerate doar forme, eventual sângeroase, de răfuială interetnică şi care dintre ele - expresii ale unui antisemitism autentic.

ANIMOZITATE INTERETNICĂ VS. ANTISEMITISM

Termenul *antisemitism* este el însuşi de dată relativ recentă. Nu orice agresiune la adresa unor evrei poate fi calificată drept antisemitism. Egiptenii antici, asirienii sau romanii au măcelărit mii de iudei, dar nu au făcut-o pentru că ar fi fost antisemiţi. Motivele masacrării evreilor erau de aceeaşi natură cu acelea care au stat la baza tuturor războaielor şi represiunilor consemnate de istorie: dorinţa de a acapara teritorii şi bogăţii sau interesul de a-şi menţine dominaţia asupra unor popoare subjugate care încearcă să-şi recucerească libertatea. Pot să îţi displacă evreii la cum îţi pot displace ruşii, americanii, germanii sau turcii, dar atâta vreme cât atitudinea ta se justifică prin motive de ordin economic, ideologic, social sau religios care te-au adus în conflict cu indivizii sau cu comunitatea detestată nu este încă vorba despre antisemitism, chiar dacă diferendul ajunge să îmbrace forme violente.

Un analist al fenomenului, istoricul Max Dimond susţine că antisemitismul se deosebeşte de antievreism întrucât presupune un raţionament răsturnat, în care concluzia precede demonstraţia. Prejudecata ţine loc de motivaţie, iar justificarea teoretică este întotdeauna una aposteriori. Violenţa antievreiască, oricât de crudă ori nedreaptă, se întemeiază pe acuzaţii concrete, indiferent dacă ele sunt reale sau fabricate. Antisemitismul, în schimb, nu se justifică. Comportamentul concret, fie el nobil sau josnic, al evreului nu îl poate influenţa, deoarece ura împotriva acestuia nu îşi are sorgintea în evaluarea unei stări de fapt, ci în „ideea" fixă că însăşi apartenenţa la neamul lui Israel este o crimă şi că deci nu poate exista nici o altă soluţie a problemei în afara exterminării membrilor comunităţii respective.

Dacă Inchiziţia i-a prigonit pe evrei, a fost nu din pricina apartenenţei lor la o rasă ori etnie diferită (cu atât mai mult cu cât era vorba chiar de aceea a Mântuitorului şi a apostolilor), ci pentru acelaşi motiv pentru care îi persecuta şi pe creştini: erezia. Exista bănuiala, de altfel nu o dată confirmată, că evreii convertiţi (maranii[44]), se botezaseră numai pentru a obţine avantaje de ordin social sau material şi că îşi continuau în secret vechile practici iudaice. Ei se abăteau prin aceasta de la dreapta credinţă, întocmai cum o făceau şi ereticii sau vrăjitoarele şi, de aceea, „meritau" să aibă soarta acelora. O convertire sinceră îi scotea însă de sub acuzaţie, ceea ce însemna că, cel puţin în principiu, aveau şansa salvării. Or, antisemitismul veritabil le refuză această opţiune. Pentru autorităţile hitleriste, evreul creştinat nu era cu nimic mai puţin „vinovat" decât cel de religie mozaică, o dată ce „vina" se afla înscrisă în propriul său sânge.

Este cunoscut martiriul Edithei Stein, fostă asistentă la Universitatea din Göttingen a marelui filosof Edmund Husserl, ea însăşi doctor în fenomenologie. Convertită la catolicism şi devenită călugăriţă carmelită sub numele de Tereza Benedicta a Crucii, ea a fost arestată chiar din mănăstire de agenţii Gestapoului şi

[44] Grăitor pentru atitudinea creştinilor iberici faţă de evreii convertiţi doar în aparenţă este faptul că, în spaniolă, termenul care îi desemna pe aceştia, marranos, înseamnă „porc".

deportată la Auschwitz unde şi-a sfârşit viaţa, alături de sora sa Roza, într-o cameră de gazare la 9 august 1942. Papa Ioan Paul al II-lea a proclamat-o sfântă în ziua de 11 octombrie 1998. După cum se vede, faptul de a fi renunţat la iudaism nu a fost de natură să o salveze de la moarte, întrucât prin convertire nu i se modifica originea etnică; or, aceasta era singurul factor care conta în calculele demente ale ideologilor nazismului. Potrivit teoriei antisemitismului total propovăduită de acea biblie a rasismului care a fost *Mitul secolului XX* de Alfred Rosenberg (1930), germanii trebuiau să se debaraseze de idei precum *vinovăţia*, *păcatul*, *moralitatea*, produse ale creştinismului, care nu este altceva decât o simplă disidenţă iudaică, şi să adopte filosofia nietzscheană a supraomului, care nu se împiedică în acţiunea sa eroică de transformare a lumii de considerente de ordin etic.

Un defect major al acestui concept de antisemitism este însă acela că el, ca şi noţiunea de „popor ales", tinde să creeze o falsă excepţie. Se lasă impresia că ura împotriva evreilor este de o natură radical diferită în raport cu cea împotriva tuturor celorlalte etnii sau naţiuni, ceea ce plasează poporul evreu într-o poziţie cu totul aparte, fără echivalent pe scena istoriei. Or, realitatea este că şi reprezentanţii altor neamuri au fost sau continuă să fie dispreţuiţi ori discriminaţi pentru unicul motiv al apartenenţei lor la naţiunile respective. Aşa cum există români sau maghiari antisemiţi există şi români antimaghiari şi maghiari antiromâni, iar atitudinea acestora din urmă nu diferă principial de a celor dintâi. Ambele sunt la fel de iraţionale, întrucât „justificarea" lor nu are nici o legătură cu comportamentul, concepţiile sau credinţa celuilalt, ci exclusiv cu originea sa etnică. Acuzaţia este în acest caz absurdă fiindcă nu îi lasă „învinuitului" nici o posibilitate de ispăşire a „vinei". Cât timp ceea ce i se reproşa putea fi schimbat exista pentru el o şansă de „recuperare". Dacă gândea altfel decât noi, putea fi convins să renunţe la ideile proprii şi să le adopte pe ale noastre. În schimb, dacă ceea ce i se impută este faptul de a fi de alt neam, atunci, cum această caracteristică nu poate fi schimbată, rezultă că nu i se oferă nici o alternativă, iar condamnarea sa este una fără drept de apel.

După Michel Wieviorka[45], rasismul cunoaşte patru niveluri, progresiv tot mai bine consolidate, pe măsura organizării sale într-o ideologie coerentă:

1. **Infrarasismul** apare ca un fenomen minor şi dezarticulat. El se prezintă sub forma unor prejudecăţi şi opinii personale, mai degrabă xenofobe decât rasiste, care nu sunt împărtăşite de marea masă a populaţiei. De aceea tentativele de discriminare bazate pe ele şi actele izolate de violenţă cărora le dau naştere sunt repede stigmatizate de societate, neajungând să ia proporţii.
2. **Rasismul fragmentat** se exprimă cu claritate sub forma unei doctrine difuzate prin publicaţii şi prin vocea unor lideri de opinie sau a unor grupuri de influenţă. Nivelul său poate fi evaluat obiectiv cu ajutorul

[45] Michel Wieviorka, *Spaţiul rasismului*, Humanitas, 1994, pp.67-69.

sondajelor. Actele de violenţă se înmulţesc. Tendinţele de segregare şi discriminare sunt tot mai marcate.

3. **Rasismul politic** presupune apariţia unei mişcări, a unui partid care să şi-l înscrie ca principiu în programul său de acţiune. Această forţă politică va capitaliza şi orienta prejudecăţile rasiale, mobilizând şi antrenând segmente importante ale populaţiei. Un număr de intelectuali autentici vor fi atraşi în mişcare, pe care o vor legitima din punct de vedere teoretic, „demonstrând" totodată că ea se înscrie într-o tradiţie naţională respectabilă. Mişcarea va solicita imperativ adoptarea de măsuri politice discriminatorii şi va elabora un proiect de segregare rasială popularizat prin dezbateri publice.
4. **Rasismul de stat** reprezintă ultimul nivel al spiralei rasiste. El marchează momentul în care statul însuşi se organizează pe principii rasiste, punând în aplicare programe de excludere, discriminare masivă şi sistematică şi chiar distrugere fizică a grupurilor socotite indezirabile. Se poate vorbi de un **rasism total** din clipa în care toate instituţiile statului sunt mobilizate în scopul îndeplinirii acestui program, care cuprinde componente sociale, economice, juridice, militare, etc. Ştiinţa însăşi este pusă în slujba ideologiei rasiste şi ea suferă, în consecinţă, un proces de degradare şi discreditare întrucât renunţă la obiectivitate şi îşi subordonează cercetările intereselor factorului politic.

Această segmentare a fenomenului în patru „rasisme" relativ autonome pune sub semnul îndoielii unitatea fenomenului rasist şi susţinerile potrivit cărora ar exista o continuitate perfectă de la cea mai vagă aluzie antisemită până la camerele de gazare. De fapt, păstrând justa măsură a lucrurilor, nu este cazul să se absolutizeze nici autonomia ipostazelor rasismului şi nici interdependenţa lor, întrucât e la fel de exagerat să se afirme că istorisirea unor anecdote cu evrei (ei sunt, de altminteri, primii care le apreciază, atunci când nu sunt chiar autorii lor) ar conduce direct la Auschwitz, dar, totodată, şi că vehicularea insistentă prin literatură şi presă a unor teze rasiste nu ar avea consecinţe periculoase.

Există, de fapt, două tipuri de rasism, mai întotdeauna împletite, primul generând discriminare şi cel de al doilea excludere. Cel dintâi porneşte de la ideea că singura perspectivă justă asupra lucrurilor este cea a rasei dominante, posesoare a unui sistem de criterii şi principii de valoare universală. Aceasta era poziţia majorităţii conchistadorilor la care ne-am referit anterior şi a continuat să fie aceea a tuturor colonialiştilor. Din punctul lor de vedere, nu exista alternativă la obligativitatea ca celelalte grupuri umane să se supună rasei „superioare" (Sepúlveda invoca, precum s-a văzut, autoritatea lui Aristotel pentru a argumenta că această supunere constituie o cerinţă naturală).

A doua poziţie pare mai obiectivă, mai raţională şi tolerantă. Se acceptă existenţa unor criterii diferite, corespunzând pluralităţii culturilor, dar se consideră că existenţa acestora reprezintă o ameninţare pentru identitatea culturală a grupului

propriu. De aici o logică a omogenităţii culturale, a purităţii rasiale şi apeluri la expulzarea elementelor alogene. Dacă prima viziune stimulează inferiorizarea alterităţii şi discriminarea pe criterii de rasă, cea de a doua încurajează respingerea şi segregarea, ambele dovedindu-se la fel de nocive, mai cu seamă atunci când se combină între ele, cum s-a întâmplat, de exemplu, în Africa de Sud în vremea apartheidului: autorităţile practicau simultan şi discriminarea rasială (în instituţiile de stat, transporturi, şcoli, spitale, etc.), dar şi segregarea (prin gruparea în bantustane a băştinaşilor). Lagărele de concentrare naziste au constituit cazul limită al segregării duse până la forma extremă care este nimicirea celor segregaţi.

Cât priveşte etiologia violenţei rasiste, i s-au propus acesteia mai multe explicaţii şi anume:

- ❖ Schimbarea de comportament a indivizilor atunci când aceştia se află în mulţime. Psihologia maselor, aşa cum a fost ea caracterizată de Gustave Le Bon, presupune predominanţa emotivităţii asupra raţiunii şi o tendinţă marcată către radicalism, care se asociază cu un nivel ridicat de credulitate. De aici şi vulnerabilitatea crescută la mesajele manipulatorii ale căutătorilor de ţapi ispăşitori şi sensibilitatea la zvonurile referitoare la crime nedovedite sau, pur şi simplu, inventate (omoruri rituale, etc.).
- ❖ Masificarea societăţii în sensul distrugerii legăturilor comunitare, având drept consecinţă o atomizare frustrantă pentru individ, care se simte tot mai alienat şi are tendinţa de a deveni agresiv. Ura acumulată este dirijată către străin şi conduce, în circumstanţe favorizante, la manifestări de violenţă interetnică sau/şi interrasiale.
- ❖ Lezarea unor interese (materiale, sociale, sexuale, de prestigiu, etc.) sau dorinţa de a atinge obiective în raport cu care există o concurenţă cu reprezentanţii altor grupuri etnice sau rasiale. În acest caz, violenţa nu este un scop în sine, ci un mijloc de a se obţine bunurile jinduite.
- ❖ Exacerbarea prejudecăţilor, violenţa reprezentând forma radicală a acestora. Linşajele, pogromurile, ca manifestări populare nepremeditate, dar şi exterminarea sistematică organizată de autorităţile unui stat rasist sunt manifestări violente ale unor prejudecăţi acumulate pe parcursul timpului şi care şi-au atins „masa critică” necesară pentru declanşarea exploziei.

Privită sub aspectul gradului ei de organizare, violenţa rasistă cunoaşte trei trepte succesive:

1. **Violenţa infrapolitică.** Aceasta are un caracter spontan, dispersat şi se manifestă numai în împrejurări speciale, cum ar fi încăierările din baruri declanşate pe fondul consumului de alcool sau agresiunile pe timp de noapte din vagoanele pustii de tren ori de metrou. Scăderea controlului autorităţilor statului pe fundalul corupţiei apărătorilor ordinii favorizează acest gen de manifestări violente.

2. **Violenţa politică.** Ea se deosebeşte de precedenta prin existenţa unor forţe politice care o cauţionează. Michel Wieviorka exemplifică acest fel de violenţă cu pogromul de la Kielce (4 iulie 1946), în care au pierit 42 de evrei şi ai cărui autori au beneficiat de susţinere din partea dreptei politice poloneze, îngrijorată de rolul evreilor repatriaţi sau supravieţuitori ai holocaustului în instaurarea regimului comunist aflat în curs de constituire. Este posibil chiar ca o organizaţie ce funcţionează legal sau ilegal să înscrie violenţa rasistă printre principiile ei de acţiune (cazul Ku-Klux-Klanului). Deseori, o atare forţă se prezintă ca braţul înarmat al unei formaţiuni politice recunoscute (ex: secţiunea Fatah a Organizaţiei pentru Eliberarea Palestinei).
3. **Violenţa statală.** Presupune implicarea autorităţii statului, care acceptă şi instrumentează violenţa. Se pot delimita trei situaţii diferite în care statul însuşi apelează la violenţă rasistă:
   - Atunci când un regim politic este slăbit sau se află în criză şi speră să o poată rezolva prin indicarea unor ţapi ispăşitori a căror acţiune subversivă ar sta la originea situaţiei. Un caz tipic este cel al Rusiei ţariste de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui de al XX-lea. După asasinarea împăratului Alexandru al II-lea, eliberator al iobagilor şi prezumtiv viitor reformator al structurii anchilozate a statului absolutist, nemulţumirile populaţiei au fost canalizate către evrei, consideraţi responsabili de starea ţării şi de eşecurile militare înregistrate în exterior (războiul ruso-japonez din 1905). Publicate în tiraje de masă, *Protocoalele înţelepţilor Sionului* au servit atunci la aţâţarea urii împotriva evreilor, stimulând mişcări antisemite care s-au soldat cu un val de pogromuri desfăşurate „cu voie de la poliţie" în anii care au precedat lovitura de stat leninistă din 1917[46].
   - Atunci când statul se erijează în apărător al unei ordini sociale bazate pe discriminare şi segregare, ca în cazul apartheidului sud-african.
   - Atunci când ceea ce se urmăreşte nu este menţinerea unei stabilităţi, fie ea şi cu preţul nedreptăţii, ci, dimpotrivă, o escaladare a urii până la exterminarea minorităţii considerate indezirabile (cazul Germaniei hitleriste, dar şi cel, nefinalizat, al ultimei faze a stalinismului, de după procesul medicilor evrei acuzaţi de a fi plănuit asasinarea „genialului conducător").

Sociologia americană vorbeşte despre două tipuri de manifestări violente de tip rasist. Prima este aşa-numitul „linşaj bourbonian" – acţiune a unui grup de cetăţeni înstăriţi şi influenţi care iau iniţiativa pedepsirii unui vinovat sau „vinovat" (de crimă, viol, jaf cu mână armată, etc.), socotindu-se îndreptăţiţi să îşi facă singuri dreptate pe

[46] Un rol asemănător l-a jucat orchestrarea „afacerii Beilis" din 1911, în care muncitorului evreu cu acest nume i s-au adus acuzaţii de omor ritual, metodă binecunoscută şi verificată istoric de aruncare a responsabilităţii în momente de criză asupra comunităţii israelite.

fondul neîncrederii în corectitudinea sau eficienţa organelor legale ale statului[47]. Cea de a doua este linşajul popular, spontan, nepremeditat, dar adesea mai feroce decât primul tocmai din pricina surescitării care cuprinde mulţimile în momentele de mare emoţie colectivă.

Izbucnirile rasiste de tip popular din Statele Unite au cunoscut două variante principale:

- Violenţe *northern style*, izbucnite ca urmare a tensiunilor generate de migraţia negrilor din Sud care au intrat în concurenţă pe piaţa muncii cu lucrătorii din regiunile nordice, industrializate, ale ţării. Exemplul tipic este răscoala din Chicago din 1919 declanşată de un eveniment absolut minor: o altercaţie produsă la ştrand între tinerii albi şi cei de culoare, care au început prin a se stropi unii pe alţii şi au continuat lovindu-se cu pietre, după care conflictul s-a întins în tot oraşul, soldându-se cu nu mai puţin de 38 de morţi.
- Violenţe *southern style*, corespunzătoare perioadei de după abolirea sclavajului, când începe emanciparea negrilor din sud, iar o parte dintre albi, simţind ameninţarea la adresa vechii ordini sociale care îi favoriza, iau măsuri de sancţionare a „obrăzniciei" grupului rasial minoritar.

Diferenţa dintre cele două modalităţi de abordare constă în faptul că stilul nordic favorizează escaladarea violenţelor, întrucât animozitatea dintre grupuri creşte cu fiecare nouă izbucnire, în vreme ce stilul sudic permite, cel puţin temporar, reinstaurarea ordinii rasiale anterioare, conservând sistemul de caste (în sensul definit de Robert E. Park).

[47] Termenul „linşaj" provine de la numele magistratului John Lynch (1742-1820) care şi-a făcut singur dreptate „condamnându-i" la biciuirea pe loc pe hoţii care îi jefuiseră casa. Sub numele de „legea lui Lynch" este cunoscută orice acţiune violentă prin care o mulţime pedepseşte unul sau mai mulţi indivizi substituindu-se abuziv organelor de justiţie.

EXOTISMUL

Aflat la antipodul etnocentrismului, a cărui tendinţă dominantă este aceea de exaltare a culturii proprii în detrimentul altor culturi, exotismul procedează exact invers, valorizând necritic o cultură străină, de preferinţă una cât mai îndepărtată din punct de vedere tipologic. Astfel, nu putem vorbi de exotism atunci când cultura admirată aparţine aceluiaşi context civilizaţional. Ar fi absurd să taxăm drept exotism atitudinea unui englez care manifestă entuziasm în faţa uneia dintre celelalte culturi occidentale, indiferent dacă aceasta aparţine spaţiului geografic european sau unei extensiuni a civilizaţiei apusene din America, ori Australia. Însă în cazul în care el se ataşează, fără o cunoaştere temeinică, de cultura tibetană sau de cea a populaţiilor din Micronezia, atunci se poate spune, cu destulă îndreptăţire, că este o victimă a maladiei interculturale cunoscute sub numele de exotism.

Ca şi în cazul etnocentrismului, şi chiar mai mult decât acolo, idealizarea joacă şi aici un rol determinant. Extazierea în faţa unei culturi cât mai deosebite de cea proprie se bazează pe un anume fel de elaborare mitică (trăsătură prezentă şi în etnocentrism), dar şi pe dorinţa de evadare născută din diversele frustrări acumulate în sânul propriului spaţiu cultural.

La baza supraestimării valorilor culturii idealizate stă însă întotdeauna o doză de ignoranţă. Tzvetan Todorov afirmă, pe bună dreptate, că „exotismul este un elogiu în necunoaştere”. Nu sinologul dă dovadă de exotism, ci turistul grăbit care nu percepe decât aspectele cele mai superficiale ale culturii chineze şi se iluzionează că a înţeles-o, ignorându-i adevăratele coordonate.

Dacă lucrurile stau astfel este, în primul rând, din cauză că turismul este o practică consumatorie. Călătorul „consumă” peisaje, oraşe, opere de artă, monumente ale naturii. Din interese financiare evidente, industria turistică încurajează această bulimie, servindu-l pe client cu tot ceea ce se consideră a fi tipic pentru zonele vizitate: bucătăria locală, artizanatul, folclorul, totul la nivelul cel mai superficial-spectaculos, fără înţelegerea esenţei, a rădăcinilor autentice ale culturii survolate într-un periplu de câteva zile.

Evident, pătrunderea în universul mental al creatorilor unei culturi, alta decât cea proprie, constituie un proces dintre cele mai dificile. Am amintit deja cazul lui Bernardino de Sahagún, practic singurul spaniol care a înţeles cu adevărat cultura aztecă, dar care pentru a reuşi această performanţă a trebuit să trăiască în Mexic timp de mai bine de şase decenii (între 1529 şi 1590). Chiar şi compatriotul nostru Mircea Eliade ar fi ratat probabil înţelegerea spiritualităţii indiene dacă nu ar fi locuit o vreme printre purtătorii acesteia. Ceea ce nu înseamnă însă că simpla stabilire într-o ţară rezolvă problema. Într-adevăr, nu toţi coloniştii englezi care şi-au petrecut viaţa în India s-au arătat dispuşi să facă efortul de a se apropia de esenţa culturii locale.

Căci, la drept vorbind, orice comunicare interculturală autentică se prezintă ca un demers paradoxal: ea presupune din partea celui ce participă la ea să îl recunoască simultan pe străin ca *apropiat* şi *diferit*. Cât timp le contestau amerindienilor

apartenenţa la specia umană, conchistadorii spanioli nu aveau nici un motiv de a dori să le înţeleagă spiritualitatea şi tradiţiile culturale. Pe de altă parte, pentru a-i putea percepe ca diferiţi ei ar fi trebuit să aibă capacitatea de a-şi relativiza propriul sistem de valori, cum, parţial, încercase să facă Bartolomé de Las Casas în faza sa finală, „perspectivistă".

Dar decentrarea pe care o presupune punerea în paranteză a unui întreg ansamblu de convingeri şi credinţe nu poate fi realizată în absenţa conştiinţei clare a propriei identităţi culturale. „E un adevăr banal acela că dacă nu te cunoşti pe tine însuţi nu vei ajunge niciodată să îl cunoşti pe celălalt"[48]. Pe de o parte, înţelegerea alterităţii nu este posibilă fără cunoaşterea identităţii, însă pe de alta nu devenim conştienţi de identitatea noastră decât dacă, şi după ce, ne confruntăm cu alteritatea.

Comunicarea se înscrie, aşadar, într-o dialectică a tensiunii dintre Mine şi Celălalt, în spaţiul delimitat de bornele extreme ale identificării totale şi stranietăţii radicale. Cu asemănătorul comunicarea lasă locul comuniunii (de priviri semnificative, surâsuri complice, petreceri, cântece şi ritualuri colective); cu total străinul interacţiunea devine imposibilă („Nu avem ce discuta!"). Corespunzător, imaginea interlocutorului variază şi ea de la aceea a unui alter-ego ce reflectă propriul nostru chip la figura adversarului ireductibil pentru care nu simţim altceva decât aversiune şi care poate deveni pe nesimţite duşmanul ce trebuie eliminat (rasismul alege tocmai această a doua variantă).

[48] Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Éditions du Seuil, Paris, 1988, p.27.